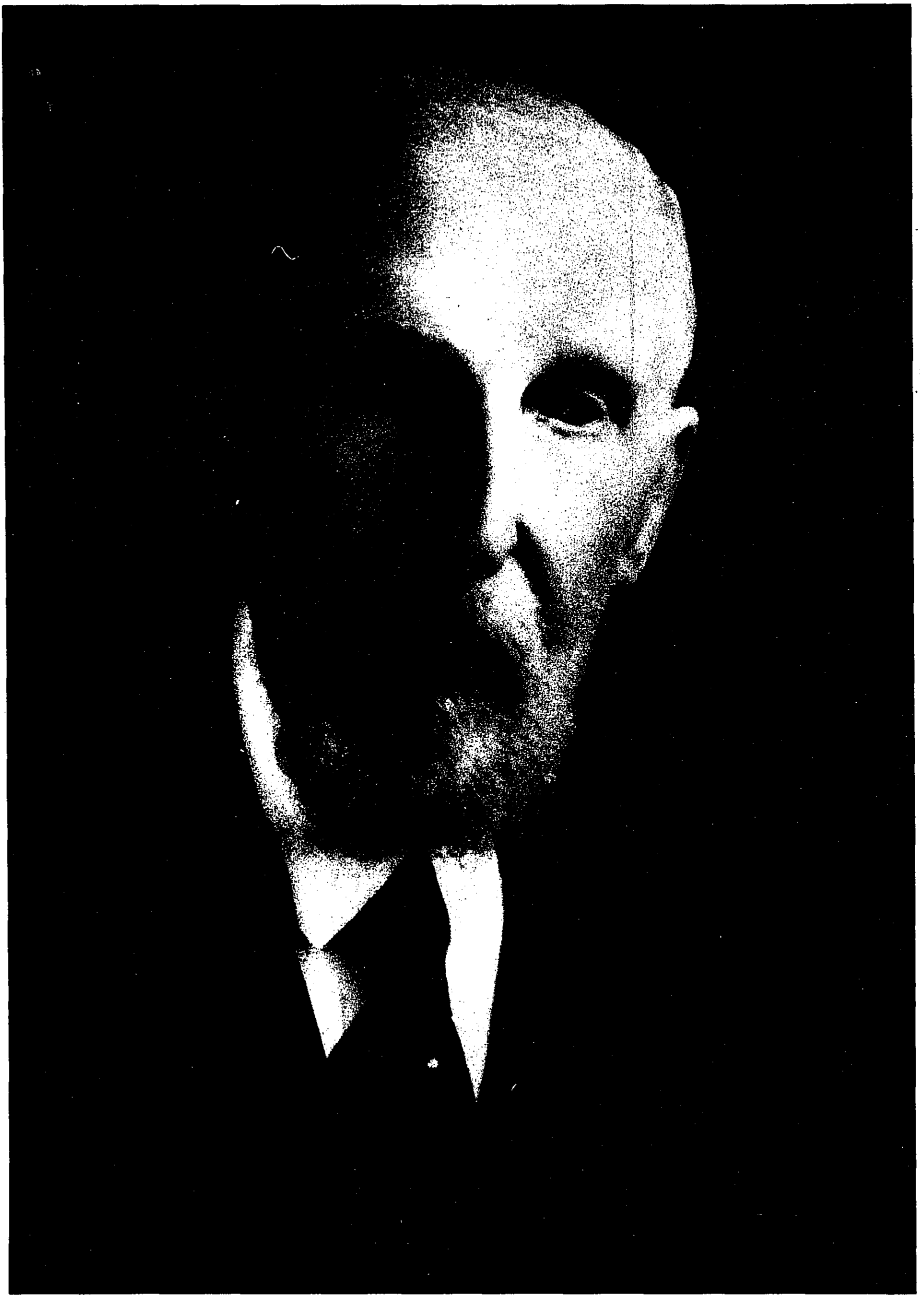
FRANZ CUMONT
Membre de l'Institut

LVX PERPETVA

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN, VIe

1949

LVX PERPETVA

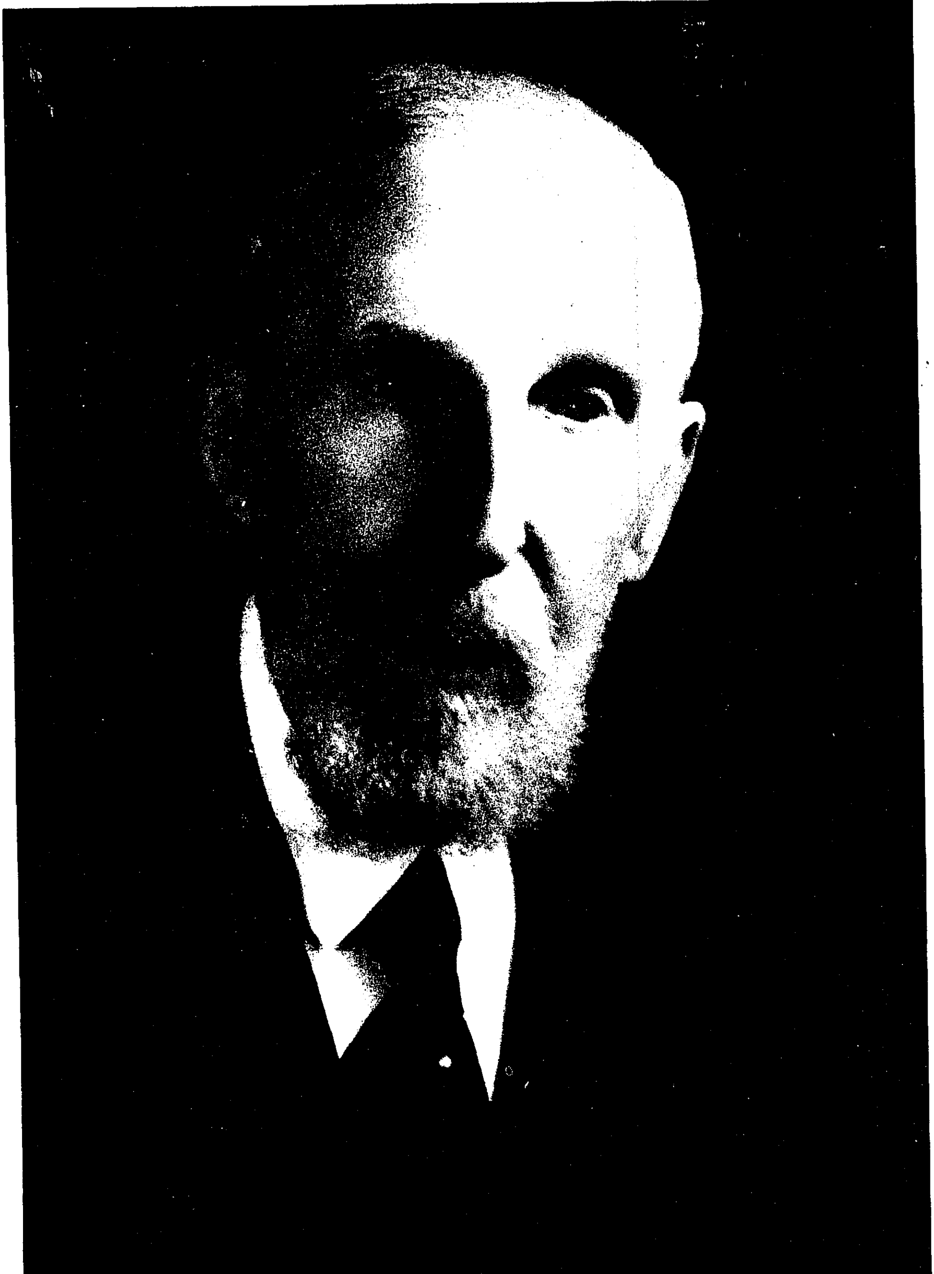


FRANZ CUMONT
Membre de l'Institut
1868-1947

Franz Cumont
Membre de l'Institut

LVX PERPETVA

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN, VIe
1949



FRANZ CUMONT
Membre de l'Institut
1868-1947

FRANZ CUMONT
Membre de l'Institut

LVX PERPETVA

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN, VIe

1949

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

Franz Cumont s'est éteint près de Bruxelles, à Woluwe-Saint-Pierre, dans la nuit du 19 au 20 août 1947.

En conformité de ses dernières volontés la publication du présent ouvrage a été achevée — grâce à l'inlassable dévouement de la Librairie Paul Geuthner et de l'Imprimerie « La Haute-Loire » — par les soins de la Marquise de Maillé, et de Louis Canet.

Il avait revu en placards l'ensemble du livre, à l'exception du chapitre VIII et des *Notes complémentaires* ; en première mise en pages, les cinq premiers chapitres ; en seconde mise en pages, l'Introduction et le chapitre premier jusqu'à la page 96. Il n'a connu ni les dernières *Notes complémentaires* (XIX à XXXV), ni l'index, ni la table des matières ; mais il avait dressé lui-même la liste des abréviations.

FRANZ CUMONT

1868-1947

Ce serait manquer à la grande mémoire de Franz Cumont que d'enfler la voix, que de hausser le ton, pour parler de lui. Il suffit de dire, avec la simplicité qu'il aimait, comment on l'a vu vivre, toujours au travail sans en avoir jamais l'air, toujours affable, accueillant, discret, les yeux bleus, la barbe blonde à peine blanchissante, la voix douce, un peu voilée, presque confidentielle.

Il était belge (1) *et très attaché à sa patrie, à son empire — car la Belgique est un empire, — à ses traditions, à sa dynastie ; heureux d'être membre de l'Académie royale, fier d'avoir reçu le prix Francqui, qui est la plus haute récompense que puisse, en ce pays, se voir décerner un savant ; la plus haute après celle, qui ne lui manqua pas, d'être distingué par le roi Albert et la reine Elizabeth. Ses obsèques furent célébrées à petit bruit, sans vaines pompes, comme lui-même l'avait voulu : mais elles eurent pourtant cet éclat que la reine-mère eût délégué, pour l'y représenter, le grand maître de sa Maison, attestant ainsi le souci qu'elle avait de rendre hommage à l'un des plus grands érudits que la Belgique ait donnés au monde.*

(1) Il était né à Alost le 3 janvier 1868, d'une famille de grande bourgeoisie de tradition « libérale », en France, nous dirions « radicale ». Il fit ses études secondaires à l'athénée (nous dirions : au lycée) de Bruxelles, de 1878 à 1884, et ses études supérieures à l'Université de Gand — Charles Michel y fut son maître — où il obtint en 1887 le doctorat en philosophie-lettres. Il fréquenta ensuite les Universités de Bonn, — où il fut l'élève d'Usener, — de Berlin et de Vienne. Il suivit aussi les cours de Mommsen, probablement ceux de Wilamowitz. Et il connut Erwin Rohde. Après des séjours à Athènes (hiver de 1890) et à Rome (1891), il passa à Paris une partie de l'année scolaire 1891-1892 et se fit inscrire à l'Ecole des Hautes-Etudes. Il revint enfin à l'Université de Gand où il avait été nommé chargé de cours le 10 janvier 1892. Il y enseigna jusqu'en 1910, où il se retira. Il se démit aussi en 1912 de la charge de conservateur du *Musée du Cinquantenaire* qu'il occupait depuis 1898. Et il quitta la Belgique pour aller s'installer à Rome.

A quel point il était belge, nul ne l'ignorait de ceux qui avaient entendu la conférence qu'il fit, dans les dernières semaines de l'année 1914, au palais Rusticucci (1). *La Belgique était sous le joug parce que le gouvernement de son roi, sommé le 2 août de livrer passage aux troupes allemandes, avait répondu — ouvrant ainsi une ère nouvelle dans l'histoire de la morale internationale — qu'il ne croyait pas qu'un peuple, quelque faible qu'il fût, pût « méconnaître son devoir et sacrifier son honneur en s'inclinant devant la force »* (2). *Franz Cumont comprenait cela. Et comme il n'était ni d'âge ni de force à porter les armes, il voulut au moins, en racontant comment la Belgique, au temps de César, était devenue romaine, faire le procès des méthodes de colonisation qui venaient d'éveiller la guerre.*

« Après la conquête de la Gaule, dit-il, — et c'est tout le sens de son intervention, — Rome n'a pas introduit par la force ses usages, sa langue (3) et ses croyances chez les peuples soumis à sa domination. Elle ne leur a pas imposé une hiérarchie d'innombrables fonctionnaires, infligé une administration tracassière et une étroite surveillance policière. Elle gouvernait de haut et de loin, et la tyrannie du pouvoir central, le despotisme de l'Etat, l'interventionnisme des bureaux ont été moindres durant les premiers siècles de l'Empire que chez la plupart des nations modernes...

« La romanisation n'a donc pas été le résultat d'un programme politique nettement arrêté, dont la monarchie aurait confié l'exécution à ses agents. Elle n'a pas été réalisée par les moyens que l'Allemagne employait pour germaniser l'Alsace et le duché de Posen, ou le gouvernement de Saint-Pétersbourg pour russifier la Pologne et la Finlande. Légats et procurateurs agirent plutôt par la persuasion que par la contrainte. Néanmoins l'action de l'Etat fut très puissante et très efficace grâce à l'adoption de certaines mesures d'ordre général qui furent prises dès l'annexion » (p. 11).

Cette sage et habile politique lui inspirait après tant de siècles une profonde reconnaissance. Il espérait que les effets n'en étaient point perdus pour toujours : « l'âme d'un peuple et ses facultés natives, la fécondité

(1) A l'*Institut historique belge de Rome.* La substance, et peut-être le texte même, s'en retrouvent dans un discours prononcé à l'Institut le 25 octobre 1915 au nom de l'Académie des Inscriptions. De cette conférence et d'une autre qui l'avait précédée en 1913 à la *Société royale d'Archéologie de Bruxelles* est sorti le volume *Comment la Belgique fut romanisée,* 123 pp. in-4°, dont nous citons ici la seconde édition, Bruxelles, 1919.

(2) Réponse à la déclaration de guerre du gouvernement austro-hongrois, 29 août 1914, *Livre gris,* pièce 78.

(3) Sur la diffusion de la langue latine, *lc.* p. 89 ; sur la marque laissée par le latin sur le flamand, mots relatifs à l'architecture, p. 40, note 5; à la cuisine et à la table, p. 56, note 1 ; aux fruits et plantes potagères, aux animaux domestiques, aux instruments aratoires, aux produits du midi, p. 63, note 6. — Sur l'ampleur de ce phénomène et son importance dans la constitution de l'ancienne Europe, celle qu'on appelait chrétienté, Meillet, *Les langues dans l'Europe nouvelle,* Paris, 1928, p. 264, et *Esquisse d'une histoire de la langue latine,* Paris, 1928, pp. 279 ss. Cf. aussi Fr. Cumont, *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident,* dans *Mélanges Paul Fredericq,* Bruxelles, 1904.

inépuisable de son sol, la puissance tenace de ses traditions survivent à tous les désastres matériels. Les semences fécondes que Rome avait jetées sur une terre presque vierge n'y devaient pas périr quand elle l'abandonna. Elles y germèrent obscurément pour produire quelques siècles plus tard des fleurs immortelles » (p. 109). Et c'est pourquoi il se plaisait à voir dans le groupe qui couronne les « colonnes au géant » (1) un monstre écrasé par un héros romain, « la barbarie germanique vaincue par l'empereur » (p. 104).

« Le nombre de ces monuments votifs, expression de la reconnaissance des populations pour la sécurité que leur assuraient les empereurs, est une manifestation éclatante de leur esprit de loyalisme et de leurs sentiments de dévotion envers les souverains qui incarnaient pour elles l'idée de patrie. Rome leur avait donné la paix, le premier des biens. Elle avait mis fin à leurs luttes intestines et aux ravages des hordes germaniques... Elles étaient devenues les cellules vivantes d'un grand organisme qui se renouvelait par des échanges perpétuels. En même temps elles avaient connu des lois plus parfaites, obtenu une justice plus sûre, acquis des mœurs plus policées, et participé à une haute culture littéraire et artistique. Il n'est pas surprenant que, grâce à tant de bienfaits reçus, nos ancêtres se soient attachés à l'Empire et aux princes, et qu'ils aient multiplié les preuves de leur dévouement envers eux. Aucune violence ne les avait contraints d'abandonner leurs coutumes, leurs croyances ou leurs langues. Rome avait compté uniquement, pour les transformer, sur le rayonnement de sa civilisation — la conscience de sa supériorité lui permettait un tel orgueil, — et le consentement des peuples lui accorda cette conquête morale, cette soumission des volontés et cette conciliation des cœurs que n'aurait obtenues aucun asservissement » (2).

Cet éloge de l'ancienne Rome était, sans qu'aucune comparaison fût seulement esquissée, une sanglante leçon pour l'Allemagne et ses séides, une Allemagne qu'il avait pourtant aimée de l'amour même qu'il nourrissait à l'égard de la science, dont il avait fréquenté les Universités, où il était traité de pair à compagnon par les plus illustres maîtres.

Mais avant même cette cruelle expérience, s'il avait après la Belgique une autre patrie, ce n'était pas l'Allemagne : c'était la France, et presque autant que la France, Rome, mère du monde occidental (3). C'est à Rome qu'il

(1) *Fragments de « colonnes au géant » découverts en Belgique,* dans *Compte-rendu du Congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique,* XXI[e] session, Liège, 1909 ; *Fragment d'une « colonne au géant » trouvé à Virton* dans *Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles,* t. XXIV, 1910, Bruxelles, 1911.

(2) A rapprocher de ce que dit Kipling dans *Puck, lutin de la colline,* Paris, 1933, p. 150, *Un centurion de la trentième,* et p. 180, *Sur la Grande Muraille.*

(3) Cf. *infra,* p. XXIX, et encore, *Message à* l'*Academia Belgica* de Rome (mai 1947) : « Si nous jetons les regards autour de nous dans cette vallée Giulia, nous ne pouvons qu'être frappés de la floraison d'Ecoles appartenant à des nations à d'autres égards si disparates, mais vouées à une tâche commune, celle de scruter le passé de cette Rome où tous reconnaissent une mère spirituelle ».

avait, en 1912, après avoir résigné toutes ses charges, transféré son domicile, entre l'Institut historique belge, future Academia Belgica, *qu'il couvait de sa sollicitude, et l'Ecole française de Rome qui le considérait à la fois comme un membre d'honneur, et, si grande que fût la gloire de Duchesne, comme le plus qualifié des guides en matière d'archéologie et de science de l'antiquité. Alors, libre de tout enseignement, de toute obligation, de toute contrainte, il se trouva en situation de s'adonner à ses travaux de prédilection, et de devenir, comme autrefois Juste Lipse, un prince de la Science.*

Pourtant, s'il avait fixé son domicile à Rome, il n'y était point captif. Il passait chaque année plusieurs mois à Paris où l'attiraient à la fois de chères amitiés, de riches bibliothèques, et les séances de l'Académie des Inscriptions dont il était, depuis 1913, en tant qu'associé étranger, l'un des membres les plus assidus.

Et encore n'était-ce point assez : ni la Belgique, ni la France, ni Rome ne pouvaient suffire à l'enclore (1). *Ses voyages l'avaient conduit dans presque toute l'Europe, au Pont-Euxin, en Orient* (2), *aux Etats-Unis. Il était en relations amicales avec tout le monde savant* (3). *A vrai dire, plus il était attaché à ses trois patries, plus il se sentait, plus il était citoyen du*

(1) Il aimait les voyages, et attachait du prix aux premières impressions. L'esprit, disait-il, est comme une plaque photographique : il se voile quand il est surexposé ; « c'est lorsque tout ce qui l'entoure est encore neuf que le voyageur est sensible à tout, et que les idées éclosent ». (*Les grandes Universités américaines* dans *Rev. de l'instruction publique en Belgique,* 1912, p. 196). — Ces voyages eurent souvent pour objet des séries de conférences : Paris (1905) et Oxford (1906), d'où, en 1907, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* ; Upsal (1911); Etats-Unis (1911-1912), d'où *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* XXVII-208 pp. in-12 : New-York et Londres (1912) ; Etats-Unis (1922), d'où en 1923 *Afterlife in Roman Paganism,* qui deviendra *Lux perpetua.* Ils pouvaient n'être aussi que des voyages d'information : Tripoli d'Afrique, en mai 1925 (*Les fouilles de Tripolitaine* dans *Bull. de la classe des Lettres etc. de l'Académie royale de Belgique,* 8 juin 1925, pp. 285-300).

(2) Voyage d'exploration dans le Pont et la petite Arménie, du 4 avril au 21 juin 1900, avec son frère Eugène. De ce voyage sortirent les *Studia Pontica,* tomes II et III, Bruxelles 1906 et 1910. — Voyage dans la Syrie du nord, au printemps de 1907, d'où les *Etudes Syriennes* (1917). Missions archéologiques à Salihîyeh en octobre-novembre 1922 et 1923, origine de l'ouvrage *Fouilles de Doura Europos*, 2 vol. in-4°, Paris 1926. Il y fit une nouvelle visite en 1928, et une dernière en 1934 ; d'où, en collaboration avec son ami Rostovtzeff, une étude intitulée *The Mithraeum* (celui de Doura-Europos) dans *Excavations at Dura-Europos,* Report of seventh and eighth Seasons, Yale University Press, 1939.

(3) La correspondance de Fr. Cumont est considérable et mérite d'être conservée. Déjà les lettres qu'il avait écrites à Alfred Loisy et celles qu'il avait reçues de lui ont été déposées au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, où elles seront accessibles au public à partir du 1er janvier 1961. Il est à souhaiter que ce cas ne demeure pas isolé.

monde. Et maintenant qu'il n'est plus, l'on ne voit personne à qui s'applique plus naturellement la sentence fameuse énoncée par Thucydide dans son oraison funèbre pour les morts de la guerre du Péloponnèse : ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος· καὶ οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ ἄγραφος μνήμη παρ' ἑκάστῳ τῆς γνώμης μᾶλλον ἢ τοῦ ἔργου ἐνδιαιτᾶται. *Car s'il repose au cimetière d'Ixelles, selon sa volonté, entre son père et sa mère, c'est partout où il a passé, où il a été lu, où son souvenir est conservé, n'en subsistât-il aucune trace matérielle, que sa mémoire demeure.*

*Citoyen du monde avons-nous dit, entendez : membre de la République des lettres — on disait autrefois, et l'on peut, après Péguy, redire : la Chrétienté — expression de ce qui, en dehors et au-dessus des Etats, tend à se constituer en société des esprits, non par une organisation extérieure, administrative et policière, qui serait nécessairement vaine parce qu'elle ne pourrait que chercher à brider, réprimer et contraindre la souveraine liberté de l'esprit, mais grâce aux liens d'amitié qui se nouent spontanément entre ceux qui, animés d'un même désintéressement, participent à la même culture, et collaborent librement à édifier par leurs libres initiatives et leurs communs efforts, le grand œuvre du progrès spirituel de l'humanité, que les intérêts, les compétitions, les idéologies politiques, économiques et sociales travaillent à refouler et à détruire. De cela il s'est expliqué très clairement dans son discours inaugural (16 septembre 1935) au VI*e *Congrès international de l'histoire des religions, à Bruxelles* (1).

« Il y en a qui s'érigent en panégyristes de la violence et vantent les bienfaits de l'action brutale, seule créatrice de sociétés nouvelles ; ils cherchent dans la contrainte physique un remède immédiat au dérèglement dont nous souffrons. Mais quelles créations furent plus puissantes et plus durables que celles de ces forces spirituelles qui ont métamorphosé des peuples et renversé des empires, comme l'effort invisible du vent fait ployer et déracine les forêts ? Aux Etats totalitaires qui prétendent soumettre à leur domination non seulement les actes, mais les sentiments des individus, l'expérience religieuse enseigne comment les convictions intimes, poursuivies dans leurs manifestations extérieures, trouvent dans notre for intérieur un asile inviolable.

« En ces temps où s'exaspèrent tous les nationalismes, l'évolution religieuse nous montre comment la communauté des croyances, après avoir été celles de tribus et de clans, devint celle de cités et de nations, et aspira enfin à devenir universelle, créant entre des populations lointaines et hétérogènes des liens plus puissants que ceux du voisinage ou du sang. Si la science des religions a réussi aujourd'hui même à grouper ici une réunion harmonieuse de représentants de tant de nations, c'est que nous croyons tous à cette universalité du royaume de l'esprit, c'est que nous sentons la valeur

(1) *Le Flambeau,* septembre 1935, pp. 293-294.

éminente d'une histoire si féconde en enseignements, qui n'est point destinée à satisfaire une curiosité oiseuse, mais à maintenir et fortifier la rectitude de notre jugement sur le passé de l'humanité et sa mission future ».

Telle était la pensée profonde qui guidait sa vie scientifique. Non qu'il se crût une mission ni qu'il prît des airs de prophète. Personne ne fut jamais moins dogmatique, moins entaché de pédanterie, moins engoncé dans sa science. Autant que savant, il était gentilhomme, sans que ces deux qualités se nuisissent jamais l'une à l'autre. Que ce fût à Paris ou à Rome, on le voyait chaque jour dans les milieux les plus divers, toujours prêt à converser, sans jamais le prendre sur le ton doctoral ni se jucher sur le trépied.

La politique internationale lui inspirait un intérêt passionné, préoccupé qu'il était de l'avenir de la civilisation qu'il sentait branler sur sa base. Grâce au nombre élevé de ses relations en tous pays, il était souvent, presque toujours bien informé. On pourrait dire : toujours, s'il n'avait eu tendance, en cette seule matière, à solliciter un peu les faits qui flattaient son optimisme. Il savait aussi, en bon critique, interpréter les signes : en 1915, trois semaines au moins avant que l'Italie se décidât à entrer en guerre, il dit en confidence à l'un de ses amis : « C'est fait. Ils partent. — Qu'en savez-vous ? — Le roi vient de se commander une pelisse. C'est pour aller au front ». Et il pensait par surcroît que la considération de l'histoire peut, mieux que les spéculations idéologiques a priori, aider à comprendre le présent et à préparer l'avenir. Il loue ce mérite chez son ami Rostovtzeff, A history of the ancient world (1). *Mais est-ce bien à la seule Grèce qu'il songeait en écrivant* (lc. *p. 309*) : « *Il a su mettre en relief cette prééminence intellectuelle qui fit la grandeur de ce peuple privilégié, sans dissimuler ces défauts moraux qui amenèrent sa décadence : son incapacité à maintenir la stabilité de l'Etat, son impuissance à créer une forme de gouvernement qui pût concilier l'individualisme incoërcible de la race avec la discipline civique, et subordonner les égoïsmes particuliers à l'intérêt général. Athènes, qui nous offre le premier exemple d'un impérialisme démocratique, s'est montrée inapte à le faire prévaloir* » ?

A tout travailleur il était accueillant et serviable. Il traitait le moindre étudiant d'égal à égal. Et lorsqu'il rendait service, il semblait être l'obligé. Avait-on, grâce à ses bons offices, fait quelque menue découverte, il vous en laissait

(1) Deux volumes, Oxford, 1926-1927. Compte-rendu dans le *Journal des Savants,* « Une nouvelle histoire du monde antique » août-octobre 1928.

le mérite et s'ingéniait à le mettre en valeur. Commettait-on à son égard une incorrection, comme de faire une communication sur un chantier de fouilles où il avait eu la complaisance de vous conduire, il ne semblait pas s'en apercevoir et n'en tenait point rigueur. La science, en tant qu'elle était sienne, devait être à la disposition de tous, et il n'avait souci que de la faire progresser (1). *Mais il ne cherchait jamais à imposer ni ses idées, ni ses méthodes, encore moins ses directives. Il portait son témoignage, et l'interlocuteur était libre de s'en servir ou de le rejeter.*

C'est par cette voie libérale que s'exerçait son influence. Plus habile en cela que de plus dogmatiques, qui considèrent qu'après qu'ils ont trouvé, il ne reste rien à chercher que dans le cadre qu'ils ont tracé, il savait, non pas en mots, mais pour de bon, que la vraie science est invention perpétuelle, et que les progrès s'en font par la découverte, qui résulte le plus souvent de la rencontre, parfois fortuite, de plusieurs disciplines qui s'étaient exercées jusque-là à l'écart les unes des autres.

Un jour, au printemps de 1947, à propos d'Alfred Foucher et de Paul

(1) Dès le mois de mai 1917 il écrivait dans la préface de ses *Etudes syriennes*, p. X : « car dans la grande crise qui ébranle le monde, partout des hommes d'étude que leur âge ou leur infirmité retenaient loin des batailles, semblent avoir éprouvé le souci de ne pas laisser interrompre la continuité de la production scientifique, comme si redoutant l'atteinte profonde que le sacrifice des jeunes générations devait porter au savoir humain *[peut-être songe-t-il ici à la perte immense que causa la mort de Robert Gauthiot]*, ils cherchaient, dans la faible mesure de leurs forces, à la rendre moins désastreuse ». *Symbolisme funéraire des Romains*, préface (1er août 1941), p. I : « sans doute les érudits ont-ils le devoir d'empêcher, dans la mesure de leurs moyens, la vie intellectuelle de s'éteindre, comme d'autres s'efforcent de ranimer l'activité économique ». — Il ne se laissait point entraîner par amour-propre à se dérober, par crainte de l'erreur, devant une publication qui courait le risque d'être imparfaite, *Fouilles de Doura-Europos*, p. VII : « Ceux-là seuls qui se renferment dans une étroite spécialité peuvent se flatter de la connaître parfaitement. Si certaines pages de ce livre leur semblent défectueuses, je suis résigné à subir leurs critiques. Il vaut mieux s'y exposer que de ressembler au dragon de la fable dans l'antre où il garde jalousement un trésor stérile. L'essentiel est de mettre à la disposition commune des travailleurs les matériaux qu'ils feront entrer dans leurs constructions futures ». Et encore, *Commémoration du Père Scheil* dans *Rendiconti della Pont. Acc. rom. di Archeologia* 1940-1941, p. I du tirage à part : « D'autres... se contentent de la joie intérieure que leur cause chaque jour la poursuite de la vérité » ; p. 7 : « Il préférait offrir aux savants ces primeurs plutôt que de consacrer ses soins à effacer les taches de son œuvre. *Ubi plura nitent, non ego paucis offendar maculis.* Il laissait aux critiques, non sans quelque dédain, la tâche de ratisser son jardin. Certains érudits gardent par devers eux durant des années les inédits sur lesquels ils croient avoir un droit de propriété, et ils finissent quelquefois par disparaître sans les avoir communiqués à personne. Le souci de la perfection dont ils se targuent n'est souvent que le voile d'une pusillanimité qui appréhende les bévues dont souffrirait une réputation mal assise ».

Pelliot, quelqu'un lui dit comment il se représentait l'ensemble de son œuvre et la place qu'elle tiendrait dans l'histoire des religions. Il en eut l'air surpris et demeura d'abord interloqué. Puis son visage se détendit, comme en signe d'acquiescement, et il prit l'air modeste et recueilli d'une chatte à qui l'on fait compliment de sa nichée. Mais il ne dit ni oui ni non. Et tout se passa comme si, devant la révélation inattendue de son propre personnage, il s'apparaissait à lui-même dans un jour nouveau auquel il n'avait pas songé. Et il se tut, comme s'il pensait que, s'agissant du fond de lui-même et de la place qu'il aurait tenue en ce monde, ce n'était pas à lui qu'il appartenait d'en juger.

Cela, aurait-il dit lui-même après Homère (1), *était sur les genoux des dieux. Ce qu'il en adviendrait, c'était affaire à l'avenir. Car quelle que fût sa gloire, encore n'est-il pas certain qu'il ait toujours été apprécié à sa juste valeur. Il lui manquait aux yeux de certains — mais c'est justement-là ce qui fait son mérite — d'appartenir à une école, de s'être conformé à la scolastique d'une école, de prétendre tout faire entrer dans la dogmatique d'une école, bref de travailler moins pour la vérité que pour l'intérêt d'une école. Or il était, et il voulait très délibérément n'être qu'un simple savant. Et il se gardait comme du feu de se laisser inféoder à aucun clan.*

Il s'efforçait toujours de remonter aux sources, et il était docile aux faits tels que les présentent les documents, fondant sur eux des hypothèses auxquelles il renonçait de bonne grâce si la suite de l'enquête ne les confirmait pas (2), *mais qu'il était plutôt amené à modifier et à nuancer : parfait exemple, dans l'ordre humain, de la méthode à laquelle se référait, dans l'ordre mathématique,* La science et l'hypothèse *d'Henri Poincaré.*

A cette discipline il fut obstinément fidèle. Au point que, pour vaste que fût son information, et si libéral son esprit, il n'invoque jamais les auteurs dont, quand même ce sont des érudits considérables, le témoignage lui paraît suspect d'être faussé par un préjugé d'école (3).

(1) *Infra,* p. XXVI.

(2) *Religions orientales dans le paganisme romain,* préface (juillet 1906) de la première éd., p. IX de la quatrième (Paris, 1929) : « Les jugements préconçus sont toujours l'obstacle le plus sérieux qui s'oppose à une connaissance exacte du passé » ; *Symbolisme,* p. II : « En appliquant, sans théories préconçues ni imaginations arbitraires, une méthode qui se fonde sur le témoignage des Anciens eux-mêmes... ».

(3) On ne saurait le mieux dépeindre qu'en lui empruntant, pour le lui appliquer, ce que lui-même a dit de Joseph Bidez, dans l'*Antiquité classique,* t. XIII, 1944, p. 9 du tirage à part : « Il joignait à l'érudition la plus consciencieuse, qui passait au crible tous les matériaux qu'elle utilisait et en vérifiait le poids et la génuinité, un esprit de synthèse qui, enchaînant et combinant ingénieusement les faits particuliers, en dégageait les conclusions générales et les directions maî-

Il dirigeait la publication du catalogue des manuscrits astrologiques, dont il avait lui-même établi le tome VIII[1], *première partie des* Parisini (1). *Et de cet indigeste fatras, où se révèle pourtant deci delà quelque précieuse relique, il avait tiré en 1937 la matière d'un livre charmant sur la fin de l'Egypte ancienne :* L'Egypte des Astrologues.

Mais c'est moins de l'Egypte qu'il était préoccupé, même quand il traitait de l'Egypte, que des rapports entre le monde gréco-romain et les civilisations du proche et du moyen Orient. Ses recherches sur Mithra eurent vite fait de lui tracer sa direction et d'orienter sa course vers ce qui aura sans doute été dans l'histoire des religions une découverte capitale : la civilisation chaldéo-mazdéenne des Maguséens ou Mages occidentaux, syncrétisme irano-sémitique qui devait faire sentir à plusieurs reprises son action, d'abord dans le monde juif (2), *puis dans le monde hellénique* (3) *et parmi les peuples*

tresses. A la probité scrupuleuse de la science répondait la rectitude de son caractère et la droiture de sa conduite. Ce même amour passionné de la vérité, qui le gardait contre les hypothèses aventureuses et les généralisations hâtives, le rendait sévère pour tous les charlatanismes. Il condamnait sans rémission les auteurs de systèmes fantaisistes appuyés par des suggestions hasardeuses, alors que sa douceur et sa modestie naturelles lui inspiraient en général une bienveillance qui s'enveloppait des formes d'une courtoisie d'un autre âge. Son détachement de tout intérêt personnel le rendait libéral de son savoir, et il se montrait si serviable qu'on hésitait à faire appel à son obligeance, sachant qu'il n'épargnerait aucune peine pour éclairer celui qui recourait à lui... Dans un monde envahi par le mercantilisme et l'esprit de lucre il se plaisait à faire valoir la noblesse de la recherche désintéressée du vrai. Si l'Europe au point de vue matériel a été appauvrie et amoindrie par une guerre dévastatrice, elle garde une richesse spirituelle qui lui confère toujours une supériorité : c'est sa vieille culture. En approfondissant notre connaissance de l'hellénisme, source de notre civilisation occidentale, en défendant un humanisme élargi contre ceux qui prêchent l'abandon d'une tradition qu'ils jugent périmée, Bidez avait conscience de défendre un des biens les plus précieux de notre patrimoine intellectuel et moral ». Restent à trouver des oreilles qui demeurent ouvertes à ces sortes de propos. Car il n'est pas exclu que la « technique » ait réalisé son ambition, qui est de tuer l'humanisme afin de régner en maîtresse dans un monde objectivé.

(1) *Catalogus codicum astrologorum graecorum,* VIII[1], Bruxelles, 1929. — Il a aussi, après la mort de Boudreaux, achevé la publication du tome VIII[4], suite des *Parisini*. Enfin il a collaboré de près aux tomes I, *Florentini* ; II, *Venetiani* ; IV, *Italici* ; V[1], *Romani*. On veut espérer que l'œuvre ne demeurera pas inachevée.

(2) A partir du milieu du VIe s. rédaction de *P* (= Code sacerdotal), par ex. *Gn.* 1 ; d'*Is.* 40-55 ; de *Job* ; des cinq *Megilloth* ; du milieu du IIIe s. la partie araméenne de *Dan.* (réd. définitive en 165-164). Relèveraient de l'influence chaldéo-iranienne ce qui a trait à Satan, à l'eschatologie et à la résurrection, la description du paradis terrestre, de la cour divine ; les récits relatifs au premier homme, à Hénoch, à la chute des anges, à Ahikar, Tobie, Judith, Esther, au martyre d'Isaïe. Cf. Hölscher, *Die Propheten* (1914) et *Gesch. der israelit. und jüd. Religion* (1922) dans Loisy. *Rel. d'Israël*[3], pp. 40, 267, note 2, 268, 289. — Voir aussi *Mages hellén.* I, pp. 41 ss.

(3) Pythagore et le Pythagorisme : *infra,* pp. 145 et 410 ; *Mages hellén.* I, p. 33 ; *Sym-*

du proche Orient (1) ; *dans le monde romain* (2) *où, tout en contrecarrant l'avènement du christianisme, il lui ouvrit pourtant la voie ; enfin dans l'Europe médiévale par les Pauliciens et les Cathares, lointains héritiers de Mâni* (3). *Tout cela tient dans ce mot de Nonnos, qu'il a lui-même relevé dans son étude sur* la Fin du monde selon les Mages occidentaux (4) : Μίθρης, Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι (5) *Mithra, un Phaéton assyrien en Perse, « formule qui dans sa concision, dit-il, exprime d'une manière frappante la combinaison des trois éléments, le grec, le chaldéen et l'iranien, qu'offrait la légende mithriaque* » (6). *Tout l'œuvre de Cumont aura consisté — mais ce n'est pas peu dire — à comprendre et à décrire le développement de cette triple combinaison, et l'énorme influence qu'elle devait exercer dans le monde européen.*

C'était le temps où M. Alfred Foucher découvrait la civilisation gréco-bouddhique (7), *où les travaux de Paul Pelliot, Sylvain Lévi et Robert Gauthiot, après ceux de sir Aurel Stein et de von Le Coq, reconnaissaient et définissaient le système des relations entre l'Iran, l'Asie centrale et le monde chinois, phénomène très voisin de celui que Cumont commençait de montrer qui s'était produit aux confins de la Perse et de la Mésopotamie : le parallélisme est tel qu'il y a lieu d'y insister* (8).

bolisme, pp. 276, 377, note 6. — Platon : *infra*, p. 312 ; *Relig. or.*[4] p. 138 ; *Mages hellén.* I, pp. 12 ss. ; J. Bidez, *Eôs*.

(1) *Relig. or.*[4], p. 136.

(2) *Mystères de Mithra*[3] (1913) ; *Relig. or.*[4], p. 138 ; *Symbolisme*, p. 374, note 5.

(3) Sur les origines de la pensée de Mâni : *Recherches sur le Manichéisme*, I (1908), p. 51, le bouddhisme excepté, dont l'action ne s'est exercée que tardivement sur le manichéisme de la Chine et du Turkestan (Müller, *Bruchstücke aus Turfan*, p. 63, corrigé par ce qui est dit *infra*, p. XIX, n. 4). — Sur la relation des Pauliciens et des Cathares à Mâni, cf. *A propos des Ecritures manichéennes* [*lc. infra*, p. XXI, n. 4] p. 11 du tirage à part, qui renvoie à Jean Guiraud, *Cartulaire de N. D. de Prouille*, Paris, 1907, t. I, p. CCXXII. — Cf. aussi *Mâni et les origines de la miniature persane* dans *Revue Archéol.*, 1913.

(4) *Rev. d'Hist. des Rel.* janvier-juin 1931, p. 36.

(5) Nonnos de Panopolis, *Dionysiaca*, 21, 247, éd. Köchly dans *M.M.M.* fasc. I, p. 25 ; et en outre Nonnos 40, 399 : εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς, / εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης / Ἠέλιος Βαβυλῶνος ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων...

(6) Rapprocher ce qu'à propos de Bidez, *lc.* [*supra*, p. XIV, n. 3] Fr. Cumont dit des Mages hellénisés : « ... ces Maguséens d'Asie Mineure et de Mésopotamie dont le syncrétisme combine le vieux mazdéisme iranien d'abord avec l'astrologie babylonienne, plus tard avec les spéculations des théologiens helléniques ». Et déjà sur Mâni et les mystères de Mithra (*Recherches sur le manichéisme*, I, p. 72) : « Comme ceux-ci, les Mages perses établis en Babylonie avaient admis, à côté des antiques traditions du zoroastrisme, des croyances indigènes qui remontaient en partie jusqu'aux anciens Chaldéens » ; et aussi sur la source maguséenne du Mithraïsme, *Rapport sur une mission à Rome* dans *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1946, p. 418.

(7) Alfred Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhara*, Paris, 1905-1923.

(8) On a utilisé pour ce qui suit, d'après le tirage à part, l'exposé fait par Pelliot lui-

La route commerciale qui unit l'Asie mineure à l'extrême Orient passe par le Turkestan chinois. Mais les relations sont antérieures à l'établissement des Turcs dans le Turkestan. Elles sont l'œuvre d'une population plus ancienne, Sogdiens et Bactriens qui, subjugués plus tard par les nomades Ta Yue-tche, conservèrent assez d'ascendant pour iraniser leurs vainqueurs, Graecia capta ferum... *Ceux-ci finirent par créer une civilisation nouvelle (p. 7) : « Ils s'hellénisèrent, ils s'iranisèrent, enfin et surtout ils s'hindouisèrent. A l'Iran ils prirent quelque peu de son protocole et de sa mythologie ; à la Grèce ses formules artistiques ; à l'Inde le bouddhisme. Peu à peu, vers le début de notre ère, religion bouddhique et art bouddhique hellénisé, empruntant la grande voie commerciale du Turkestan, se répandent vers la Chine... » Ces échanges se faisaient grâce à une langue de culture qui était généralement* (1) *iranienne, soit sogdien, soit iranien oriental (= langue II de Leumann). C'est par là que les caractéristiques d'Ahoura Mazda et de son Paradis se transmirent à Amitâbha, dieu bouddhique de la Lumière infinie ; par là que les Mongols lamaïstes reçurent pour Brahma et Indra les deux noms qu'ils leur donnent encore aujourd'hui d'Azrua (= Zervan) et d'Ormuzd ; par là enfin que s'introduisit jusqu'en Annam une religion du « Vénérable de la Lumière » que proscrit le code annamite sous des sanctions que devraient lui appliquer si elle existait encore, — mais elle n'existe plus* (2) *— les tribunaux français du lieu.*

C'est un phénomène du même ordre qui se produisit à la frontière commune du sémitisme babylonien et de l'aryanisme iranien. Franz Cumont, s'en est expliqué à plusieurs reprises, notamment, avec toute la clarté souhaitable, dans

même dans sa leçon d'ouverture au Collège de France, le 4 décembre 1911 (*Rev. d'Hist. et Litt. rel.*, 1912, pp. 97-119), et A. Meillet, *Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale,* dans *Revue du Mois,* 10 août 1912, pp. 135 à 152 ; A. Meillet et M. Cohen, *Les langues du monde,* Paris, 1924.

(1) « généralement », parce qu'il y a une exception : Le tokharien (= langue I de Leumann), qui a été étudié après F. W. K. Müller par Sylvain Lévi et Antoine Meillet, n'est ni iranien, ni indien : c'est une langue indo-européenne qui pour le moment, comme l'arménien, demeure isolée. — Cf. sur le tokharien *B*, *Journal Asiat.* 1913, pp. 311 ss.

(2) Survivances analogues dans une formule d'abjuration imposée aux manichéens, cf. *Une formule grecque de renonciation au judaïsme* (Bormannheft der Wiener Studien, XXIV, 2, p. 3 du tirage à part. — De langue iranienne étaient aussi les Mazdéens, cela va sans dire, et les Manichéens, ainsi que, pour une part au moins, les chrétiens nestoriens qui ont laissé des souvenirs en Chine (stèle de Si-ngan-fou, datée de 781), les juifs dont les descendants demeurent encore à K'ai-fong-fou du Honan, et enfin les premiers musulmans qui importèrent leur religion en Asie centrale et en Chine.

la préface aux Mages hellénisés : *des liens se sont noués dès une époque ancienne entre ces deux civilisations, d'où en est sortie une troisième, intermédiaire entre les deux premières, celle des Maguséens* (1), *ou Mages occidentaux, qui est à peu près tout ce que le monde gréco-romain a connu du Moyen Orient.*

Ces relations se sont constituées avant la réforme zoroastrienne en un temps où il n'était pas encore interdit de rendre un culte à Ahriman et à ses dévas : *et c'est pourquoi Ahoura Mazda n'est pas pour les Maguséens l'Etre suprême, en sorte qu'on ne lui manque pas, comme selon l'orthodoxie mazdéenne, en s'adonnant aux pratiques magiques qui, avant l'intervention de Zoroastre, constituaient le culte traditionnel d'Ahriman et de sa séquelle.*

« Les Mages que les Grecs ont le mieux connus n'étaient pas des zoroastriens orthodoxes. Ceux avec qui ils ont eu les relations les plus directes et les plus constantes sont ces *Maguséens*, prêtres des colonies mazdéennes qui s'établirent dès l'âge des Achéménides à l'ouest de l'Iran, depuis la Mésopotamie jusqu'à la mer Egée, et qui s'y maintinrent jusqu'à l'époque chrétienne (2). Ces émigrés, séparés des contrées où triompha la réforme de Zoroastre qui, dans sa rigueur originelle, ne put jamais être que la loi d'une élite peu nombreuse, échappèrent dans une large mesure à son action; ils n'en adoptèrent que partiellement les doctrines, et ils restèrent ainsi plus fidèles que leurs congénères de la Perse aux vieilles croyances naturistes des tribus iraniennes (3). Leur éloignement de la pure théologie zoroastrienne fut favorisé par le fait qu'ayant adopté une langue sémitique, l'araméen, ils devinrent incapables de lire les textes avestiques, et selon toute probabilité, ils ne possédèrent aucun livre sacré écrit en zend ou en pehlvi (4).

« De plus ces *Maguséens,* établis au milieu de populations allogènes, furent par là même plus exposés à subir des influences étrangères. Le propre de cette caste sacerdotale, la qualité dont elle se targuait avant tout, c'était d'être « sage ». Non seulement elle possédait la science des choses divines et se flattait de pouvoir seule se faire exaucer des dieux, mais elle raisonnait aussi sur l'origine et les lois de l'Univers, sur

(1) Cf. *M.M.M.*, t. I, p. 9, note 5 : Μαγουσαῖοι, transcription de syr. *magušayê* = v. pers. *maguš*, qu'on a, peut-être à tort, rapproché d'ass. *maḫḫû*. Cf. Boisacq, s. v. Μάγοι; Gesenius, s. v. מָג.

(2) Sur cette diaspora mazdéenne, cf. *M.M.M.* t. I, pp. 9 ss.; 16 ss.; *Mystères de Mithra* [3], Bruxelles, 1913, p. 12 ; et *Religions orientales,* 4e éd., pp. 129, 133 ss.

(3) Et ainsi pourraient s'expliquer, quand même ils n'auraient eu aucunes relations directes avec l'Inde, certaines ressemblances de leur magie avec celle de l'Inde antique. Leur situation à l'égard de l'orthodoxie zoroastrienne est tout à fait comparable à celle des Juifs établis en Egypte (cf. Albert Vincent, *Les Judéo-Araméens d'Eléphantine,* Paris 1937) à l'égard de la nouvelle orthodoxie judaïque et de l'unicité du Temple.

(4) C'est dire que leur langue était exclusivement sémitique, tandis qu'il arrive en pehlvi, langue proprement iranienne, que poussant à l'extrême le système du *qerê-ketib,* on écrive un mot sémitique, par exemple *malkâ* (roi), là où en réalité l'on prononce le mot iranien correspondant : *shāh* ; ou *li* (à moi) là où l'on prononce *man* ; *min* (de) là où l'on prononce *az,* etc. (Cf. A. Meillet, *lc.* [*supra,* p. XVI, n. 8]).

les propriétés de la nature et la constitution de l'homme (1). Lorsqu'après les conquêtes de Cyrus (2) ces prêtres entrèrent en contact avec les Chaldéens de la Mésopotamie, ils subirent fatalement l'ascendant d'un clergé qui était alors le plus instruit du monde ancien. Dans ce grand centre scientifique qu'était alors Babylone, ils apprirent en particulier l'astronomie et ils adoptèrent sa sœur bâtarde l'astrologie. Puis, après Alexandre, quand l'hellénisme s'implanta en Asie, leur curiosité toujours en éveil s'intéressa aux idées des philosophes, et ils subirent en particulier l'influence du stoïcisme, que des affinités profondes rapprochaient des religions de l'Orient.

« Entre ce mazdéisme de l'époque séleucide ou parthe et celui du clergé sassanide il y a toute la distance qui sépare le judaïsme alexandrin de celui du *Talmud*. Au lieu d'une dogmatique rigide et d'une morale de stricte observance, nous trouvons des doctrines d'une extrême souplesse et se prêtant à tous les syncrétismes. Aucune autorité théologique ne pouvait imposer aux Mages occidentaux un conformisme que leur dispersion même devait exclure, et si leur rituel, scrupuleusement observé, paraît avoir eu une grande fixité, leurs théories ne devaient pas s'accorder mieux entre elles que celles des Chaldéens qui, partagés en plusieurs écoles, se distinguaient, selon Strabon (16, 1, 1) par une grande diversité d'opinions » (3).

Tel est le résultat propre des recherches de Cumont. C'est avec ce fil conducteur qu'il faut aborder, après les Monuments des Mystères de Mithra, Les Mystères de Mithra, *et les* Recherches sur le Manichéisme, 1908-1912 (4),

(1) Cf. *infra,* pp. 343 ss.

(2) Mais il est possible que des relations aient déjà existé, que des influences réciproques se soient déjà exercées en des temps beaucoup plus anciens. Le dieu babylonien Nergal, avant d'être le dieu des morts, a été primitivement, comme Ahoura Mazda, un dieu de lumière, un dieu solaire (cf. E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie,* Paris 1945, pp. 40-41). Le même auteur rapproche (p. 61) « Ahoura Mazda, le dieu des Achéménides » qui « se transporte, lui aussi, dans le disque ailé » de l'accadien Shamash = Soleil, roue flamboyante à quatre rais, munie d'ailes et parfois d'une queue d'oiseau ; p. 62 : Shamash voyage le long du Zodiaque avec un cheval pour monture, parfois aussi dans une nef (comme en Egypte) ; p. 63 : il donne la vie et fait revivre les morts, il est vainqueur de la nuit et de la mort ; p. 64, il est enfin juge suprême et dieu de la justice : c'est un trait qui se retrouvera chez Mithra, lequel, avant d'être un dieu solaire, a peut-être d'abord été la sainteté du contrat (Cf. A. Meillet, *La Religion indo-européenne* dans *Linguistique historique et Linguistique générale,* I, 1926, p. 344).

(3) *Mages hellén.* I, p. VI ss.

(4) Les *Recherches sur le Manichéisme* sont probablement ce qui de tout l'œuvre de Cumont aura vieilli le plus vite. La raison en est dans la découverte qui a été faite vers 1933 en Haute Egypte près d'Assiout, un des berceaux du manichéisme, et qu'il avait pressentie, *A propos des Ecritures manichéennes* [*lc. infra,* p. XXII note], d'une prodigieuse collection de documents sur lesquels il a été le premier à attirer l'attention du public savant en France (*Rev. d'Hist. des Rel.*, mars-juin 1933). Alors en effet que les écrits trouvés par sir Aurel Stein, par Grünwedel et Von le Coq, et par Pelliot au Turkestan chinois sont pour la plupart postérieurs au VIIIe s. et ont subi l'influence du bouddhisme, la nouvelle collection est très voisine des origines : elle contient les Κεφάλαια et les *Epitres,* le *Livre des Hymnes,* un commentaire de l'*Évangile vivant,* un récit du martyre de Mâni, des mémoires sur la vie des premières communautés, enfin un recueil d'homélies des premiers disciples. Ces documents capitaux se trouvent en partie en Angleterre dans la collection Chester Beatty, en partie à la bibliothèque de Berlin. Les

un livre célèbre — aussi important, sans doute, que la Cité antique *de Fustel de Coulanges* — Les Religions orientales dans le Paganisme romain (1) ; *et surtout deux volumes moins accessibles au grand public, mais capitaux, fruit d'une étroite collaboration avec son ami Joseph Bidez,* Les Mages hellénisés (1938). *Bidez devait montrer plus tard dans* Eôs, *ouvrage posthume publié en 1945, que ces Maguséens avaient laissé leur marque dans l'œuvre de Platon. De son côté Franz Cumont continuait de déceler les traces de leur influence dans le monde gréco-romain* (2). *La profonde connaissance qu'il avait à la fois des textes anciens et des monuments archéologiques, en même temps que des idées religieuses du proche Orient, le conduisit à chercher la signification des bas-reliefs dont sont ornés les sarcophages antiques et les stèles funéraires. D'où un ouvrage considérable par sa masse et la qualité de son contenu, qui parut en 1942 sous le titre :* Etudes sur le symbolisme funéraire des Romains (3), *où il n'est pas une interprétation qu'il propose de quelque scène que ce soit, qui ne se fonde sur les témoignages convergents de textes littéraires, d'inscriptions et d'autres monuments archéologiques* (4).

*C'est alors qu'il entreprit de refondre et de développer l'*Afterlife *autrefois*

premiers fragments des homélies de la collection Chester Beatty ont été publiés en 1934 à Stuttgart, par H. J. Faletsky, *Manichäische Homilien* dans *Man. Hdschr.* der *Sammlung Chester Beatty*. Fr. Cumont a rendu compte de cette édition, *Homélies manichéennes*, dans *Revue d'Hist. des rel.*, janvier-avril 1935. Les Κεφάλαια ont été éditées par M. Schmidt, *Man. Hdschr.* I. Mais le régime national-socialiste n'a pas favorisé l'étude du précieux trésor entré en 1933 à la Bibliothèque de Berlin.

(1) Recueil de conférences faites en 1905 au Collège de France et en 1906 à Oxford. La quatrième édition (1924) contient un nombre considérable de notes complémentaires et de dissertations qui en font, à proprement parler, un ouvrage nouveau.

(2) *Message* [supra, p. IX, n. 3] : « Mais il est une vérité que les recherches récentes ont achevé de mettre en lumière : c'est l'étroite interdépendance qui unit la civilisation de l'Europe à celle de l'Asie. Le temps est passé où l'on pouvait parler d'un « miracle grec » et croire que la culture hellénique était une sorte d'expérience de laboratoire en vase clos. On reconnaît de plus en plus que des influences venues de Syrie, d'Anatolie, de Perse, de Babylonie et même de l'Inde lointaine, ont contribué à la formation d'une civilisation dont la complexité ne diminue pas la grandeur ».

(3) Complété par *la Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal,* 49 pp. in-4o, Paris, 1942 qu'il considérait comme un appendice au précédent, qui devait être mis sous la même reliure.

(4) *Message* [supra, p. IX, n. 3] : « Mes maîtres d'autrefois, qui étaient des hellénistes ou des latinistes [*il veut ainsi faire entendre que ce n'étaient pas des théoriciens a priori*] m'ont enseigné que si l'on ne recourt constamment aux sources, on risque infailliblement de s'égarer ; et l'archéologie, si elle est privée du secours de la philologie, devient une science conjecturale dont les conclusions n'atteignent que le degré de vraisemblance que peut leur prêter l'ingéniosité et l'éloquence de leurs auteurs. On pourrait citer des exemples récents de telles interprétations arbitraires ».

publiée aux Etats-Unis, qui n'avait guère été connue en Europe. En même temps qu'il remaniait l'ouvrage, il en changea le titre et voulut à toute force, malgré les objections qui lui étaient faites, l'appeler Lux perpetua : *deux mots empruntés à l'introït de la messe de* Requiem *qui les tient d'un apocryphe juif christianisé,* le Quatrième livre d'Esdras ; *mais plus haut que le judaïsme de l'époque chrétienne, l'idée en remonte au plus ancien mazdéisme. Et il entendait par cette brève formule indiquer qu'une part revenait aux vieux cultes de l'Orient dans la constitution du christianisme.*

Son attention ne s'était guère attachée auparavant ni au judaïsme, ni au christianisme, ni à l'islam, les trois religions du Dieu vivant (1) *qui établit entre elles, nonobstant leurs divergences et leurs oppositions, une indestructible solidarité.*

Il n'avait pas beaucoup pratiqué la Bible : il en connaissait surtout les livres marqués de l'influence alexandrine, notamment la Sagesse de Jésus ben Sira, *que nous appelons* l'Ecclésiastique, *et la* Sagesse de Salomon. *Qui plus est, encore qu'il ait beaucoup étudié les origines du plotinisme, et qu'il ait donné dans sa jeunesse une édition du* De aeternitate mundi (2), *il cite peu Philon d'Alexandrie* (3). *Il ne paraît pas qu'il ait lu le* Talmud, *encore moins le* Zohar, *où pourtant il aurait retrouvé nombre des coutumes antiques qui font l'objet de* Lux perpetua. *L'intérêt qu'il prenait à ce qu'on pouvait lui dire du* Qoran, *de ses attaches aux traditions avestiques, mais aussi à la* Genèse, *à l'*Exode, *et aux* Psaumes, *au* IVe Livre d'Esdras, *aux évangiles apocryphes et aux théories valentiniennes, peut-être même à l'évangile de Luc, cet intérêt, dis-je, prouvait assez que la méditation du* Qoran *ne lui était pas coutumière* (4). *Et tout donne à penser qu'il s'était volontairement abstenu d'étudier*

(1) A ces trois religions qui, sous des modalités si différentes qu'elles sont pratiquement ennemies, n'en font pourtant qu'une par leur fond le plus intime, — d'où le mot célèbre : « Nous sommes spirituellement des Sémites », — on serait tenté de joindre le mazdéisme. S'il convient cependant de le laisser à part, c'est qu'Ahoura Mazda, du fait de la double coexistence du Temps illimité, *Zervan Akarana,* coéternel à Ahoura Mazda, et d'Ahriman, l'esprit du mal, — qui, s'il ne lui est pas égal en toutes choses, n'est cependant pas dans sa dépendance, — ne possède pas ce caractère d'absolue souveraineté qui, lentement acquis par Yahweh au cours de sa longue histoire, a été conservé par le Dieu des chrétiens et par le Dieu de l'Islam, en sorte que l'Islam peut être présenté comme étant à la fois une hérésie juive et une hérésie chrétienne.

(2) Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi*, xxix-76 pp. Berlin, 1891.

(3) Mais il le connaissait fort bien. Cf. par exemple *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon,* dans *Rev. de Philol.*, janvier 1919.

(4) Si grande était pourtant son information qu'il en soupçonnait les origines. Cf. *La bibliothèque d'un manichéen découverte en Egypte* dans *Rev. d'Hist. des Rel.*, mars-juin 1933, p. 189

*le christianisme. De la valeur intrinsèque de « la religion qui est nôtre », devait-il écrire dans son message à l'*Academia Belgica *de Rome (mai 1947), il ne parlait jamais. Il en paraissait à la fois détaché et soucieux de respecter l'établissement extérieur et les positions officielles. C'est ainsi qu'il a toujours parlé d'Origène avec quelque animadversion, allant jusqu'à rappeler sa condamnation par les autorités ecclésiastiques* (1), *sans jamais reprendre par lui-même l'examen d'un problème sur lequel il reste sans doute autant à dire que sur celui de saint Augustin.*

Il dut cependant dans ses dernières années reconnaître que le phénomène chrétien ne pouvait être isolé du milieu où il s'était produit, et que, lorsqu'on avait étudié les religions orientales dans le paganisme romain, on n'avait encore vu qu'un côté des choses.

L'examen des inscriptions, des monuments figurés, des textes littéraires, les fouilles de Doura-Europos qu'il eut à deux reprises à diriger pendant plusieurs semaines, et dont il fit un monumental compte-rendu, l'amenèrent à penser que le christianisme ne devait pas être détaché de son contexte ; qu'il y avait un point de contact entre la tradition irano-chaldaïque des Maguséens et le christianisme naissant, qui est de quelque façon figuré par l'adoration des Mages : « L'épisode des Mages dans le premier évangile (2), *a manifestement pour objet de montrer le clergé de la plus puissante et de la plus sage des religions de l'Orient s'inclinant devant l'Enfant qui doit fonder celle de l'avenir... »* (3)

[11] : quand ces documents auront été dépouillés, « nous verrons plus clairement aussi de quelles croyances antérieures s'est inspiré Mahomet, et comment le réformateur religieux de la Babylonie a préparé la fondation de l'Islam. La position de celui-ci à l'égard du christianisme qu'il prétend dépasser, mais dont il reconnaît la valeur relative, n'est-elle pas analogue à celle que Mâni avait prise quatre siècles avant l'hégire ? ». — Elle est à la fois analogue et inverse. Mâni se croyait le Paraclet. Mahomet ne prétend être rien de plus qu'un simple homme, sans signes ni miracles, porteur d'un message clair, un héraut, *rasoul* ; alors qu'au contraire il considérait l'Oint Jésus (= Messie ou Christ) comme un être surnaturel, simple créature, mais née d'une vierge fécondée par le souffle divin Djibreïl, bref un Esprit créé de Dieu et envoyé parmi les hommes. — Comparer aussi *Qor.* 4 [156] avec ce que Cumont dit de Bardesane et des manichéens dans *A propos des Ecritures manichéennes, Rev. d'Hist. des Rel.* 1920, p. 6 du tirage à part.

(1) *Infra*, pp. 188, 327.

(2) *L'adoration des mages et l'arc triomphal de Rome* dans *Memorie della pontificia Accademia romana di Archeologia,* série III, vol. 3, 1932, p. 81 [1]. — Cf. aussi *Myst. de Mithra* [3], p. 205, note 4.

(3) C'est ce thème qui se retrouvera dans l'exploitation chrétienne de l'*Apocalypse du ps.-Hystaspe, infra, N. C.* XXXV, p. 453, n. 3.

Mais il lui apparut aussi — et cela est marqué à plusieurs reprises dans Lux perpetua — *que tout en ayant subi l'influence de son milieu, le christianisme n'y était pas entièrement réductible, il y échappait par on ne sait quoi qui ne permettait de le confondre ni avec les cultes des mystères païens ni avec les spéculations de la philosophie néoplatonicienne* (1). *De l'avènement de celle-ci Cumont avait conclu, sans y insister ni approfondir — car il n'était pas enclin à la métaphysique — qu'il est des périodes où l'excès de rationalisme dessèche la pensée, exténue la science et, par le vide qu'il produit, fait, sans le vouloir, appel au mysticisme : « Depuis le premier siècle avant notre ère* (2), *le progrès scientifique s'arrête dans le monde ancien, et cette stase est le prélude d'une régression qui se précipite à mesure que s'accentue la décadence de l'Empire... (p. 136) : Dès lors les âmes inquiètes, qui sont en quête d'une certitude, cherchent à l'obtenir non par une application patiente de l'esprit critique, mais par une inspiration surnaturelle ou une communication divine ». Au moment où il rédige ce passage, Franz Cumont pense encore qu'il s'agit là d'une « régression » qui aboutit à « une exaltation, ou pour mieux dire — et, comme pour se couvrir, il emprunte l'expression à A. J. Festugière* (3) *— une perversion de la piété » qu'il déplore. Mais un peu plus tard, quand il en vient à Plotin, il constate, sans regret, semble-t-il, que la raison cesse d'être « comme pour Aristote le seul guide dans les recherches » et que désormais la conviction s'appuie « aussi sur une expérience intime de l'âme. Le scepticisme céda devant la mystique ». Il avait été émerveillé de tout ce que l'âme humaine devait d'enrichissement au génie de Plotin : « C'était, disait-il au printemps de 1947, un très grand homme, un prodigieux génie dont la marque ne s'effacera pas, auquel on ne saurait comparer Proclus, qui est, lui, un homme de grande culture et un savant collectionneur d'idées, mais non pas un inventeur : l'humanité ne lui doit rien »* (4). *D'autre part on ne pouvait que constater l'échec final du néo-*

(1) *Infra*, pp. 360, 384 et *N. C.* XXVIII et XXIX.
(2) *Infra*, p. 135.
(3) A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 5.
(4) Il semble au contraire avoir cru qu'elle devait quelque chose à Mâni. C'est du moins ce que donne à penser le portrait qu'il faisait de lui dès 1908 (*Recherches sur le manichéisme*, I, p. 52), qui n'est pas sans analogie avec ce qu'il dira de Plotin en 1947 : «... son activité ne fut évidemment pas celle d'un philosophe éclectique rassemblant laborieusement et agençant froidement les éléments d'une synthèse doctrinale. La réflexion ne le guida pas seule dans la recherche de la vérité. Quand l'inspiration qu'il croit divine jaillit en lui des profondeurs du subconscient, il laisse libre cours à son imagination créatrice. Dès lors les figures qu'il remodèle de sa main puissante et qu'il anime de sa vie intérieure, même quand elles offrent une ressemblance apparente avec celles des théologies antérieures, sont pénétrées d'un autre esprit et obéissent à une autre volonté ».

platonisme nonobstant les efforts de l'empereur Julien, qui n'était point une âme basse (1) ; *et c'était un fait que les auteurs chrétiens, les Pères de l'Eglise, en s'emparant des armes préparées contre le christianisme, et en les retournant contre ses adversaires, avaient réussi à se substituer à eux, et à faire accepter dans l'*οἰκουμένη, *et au delà, chez les Barbares, les solutions que donnait la religion nouvelle aux problèmes qui tourmentaient les adeptes des mystères et les cercles néoplatoniciens* (2).

Cette double constatation semble avoir incliné Franz Cumont à penser qu'à des questions posées depuis des millénaires s'il y avait une réponse, la réponse était en effet donnée par le christianisme tel qu'il s'était constitué sous l'impulsion de Jésus, mais aussi grâce aux apports du milieu où il s'était développé : « Plotin, dit-il à ce propos (3) *premier défenseur d'un spiritualisme intégral, réfutateur pénétrant du matérialisme* (4) *exerça sur l'élaboration de la théologie chrétienne une influence décisive qui devait se prolonger pendant des siècles. Aussi tous ceux qui ont été attirés par l'étude des* Ennéades *ont-ils reconnu dans l'auteur de ces notes de cours, modeste directeur d'études qui écrivait un grec fautif et ne se relisait pas, un des puissants métaphysiciens dont l'œuvre marque un tournant dans la direction suivie par la pensée humaine ».*

Et voilà, pour lui aussi, le tournant, le point où commence sa courbe. Il paraît alors s'être rapproché, sans en parler à aucun de ses amis (5), *du courant de la pensée chrétienne, en y comprenant les apports étrangers où elle s'était reconnue. C'est ce qui apparaît dans le message qu'il avait soigneusement, amoureusement rédigé pour l'inauguration, à laquelle il ne pouvait se rendre, de la bibliothèque qu'il venait d'offrir à l'*Academia Belgica *de Rome :*

(1) F. Cumont avait publié, en collaboration avec J. Bidez, *Juliani Imperatoris Epistulae, leges, poematia, fragmenta varia,* Paris, 1922.
(2) *Infra,* p. 382.
(3) *Infra,* p. 346.
(4) C'est là dans sa position un point important : sa réaction est, on le verra plus loin (pp. 140-141), quelque sympathie que lui inspirât l'homme, très vive contre le système d'Epicure.
(5) « Il est... scabreux de vouloir fixer en peu de mots l'infinie variété des dispositions individuelles, et rien n'échappe plus à l'observation historique que ces convictions intimes que parfois on dérobe même à ses proches » (Réflexion de 1910 relevée par W. Lameere, *Sur la tombe de Fr. Cumont,* dans *Alumni,* t. XVII (1947-1948), p. 154). A rapprocher de Newman, *Parochial sermons,* 4, 19, 291 : *How difficult it is to define things, how impracticable it is to convey to another any complicated, or any deep or refined feeling, how inconsistent and self contradictory his own feelings seem, when put into words, how he subjects himself in consequence to misunderstanding, or ridicule, or triumphant criticism...*

Le temps n'est pas éloigné, écrivait-il, où l'histoire des religions « était regardée avec méfiance comme une machine de guerre imaginée pour combattre l'Eglise (1). Mais la véritable question dépasse la portée des études que l'historien consacre aux phénomènes de la société humaine. Il s'agit de savoir si les affaires du monde sont conduites par des forces aveugles, par ce que les Anciens nommaient le *Fatum,* ou si elles sont dirigées par une Providence qui les mène vers un but qu'elle s'est assigné (2) : car si une volonté divine préside à cette évolution (3), on verra nécessairement dans l'invasion en Occident des cultes orientaux une transition qui devait finalement assurer l'expansion de la foi nouvelle dans une large portion de l'humanité » (4).

(1) Cf. dans le discours inaugural du VIe Congrès international de l'Histoire des Religions à Bruxelles (*Le Flambeau*, septembre 1935) : « La science des religions, enfant encore débile, qui devait devenir un géant, était alors en Belgique, et peut-être ailleurs encore, à la fois suspecte aux croyants qui la soupçonnaient d'être un cheval de Troie inventé pour détruire leur foi, et méprisée des savants officiels qui n'y voyaient que spéculations sans méthode et sans consistance ».

(2) Il se peut qu'il y ait ici réminiscence d'une page poignante de Loisy, *Quelques lettres...* 1908, lettre XIX, 28 janvier 1906, p. 47 (cf. aussi *Mémoires,* t. II, p. 468) : « Je suis comme vous devant ce grand mur éternel. Je l'interroge et, dans la réponse que je me fais, je crois que c'est lui, si insensible en apparence, qui me parle ou qui parle en moi. Car après tout, je suis une pierre de ce mur, *caelestis urbs Jerusalem* ; il est d'une certaine manière tout en moi comme je suis tout en lui ; il doit être vivant comme moi, et ce n'est pas un mur de pierre, mais une construction animée : il souffre en moi, j'aurai la paix en lui ». Et dans *La Crise morale du temps présent et l'éducation humaine,* Paris, 1937, p. 227 : « Du reste il ne s'agit plus maintenant de la Providence conçue comme antérieure et extérieure au monde, mais uniquement de l'éternelle et mystérieuse action de Dieu dans l'univers vivant ».

(3) *Ibid.* p. 242 : « Dieu existe, c'est-à-dire un Etre au-dessus de tous les êtres, une Puissance au-dessus de toutes les puissances, un Esprit au-dessus de tous les esprits, qui est le principe et la source de toute vie dans l'ordre sensible et dans l'ordre invisible, dans l'ordre éternel des mondes ; de lui l'on peut dire que tout le manifeste et que rien ne l'absorbe. On le blasphème inconsciemment lorsqu'on ose le définir « quelque chose qui, en plus grand, nous ressemble » ; p. 250 : « grand mystère d'amour, dans lequel rien de ce qui fut n'a cessé d'être, rien de ce qui est ne disparaîtra, rien de ce qui doit être ne périra, nulle activité vivante ne sera perdue », et en qui trouve sa justification le sacrifice de soi qui est requis des hommes, p. 342: « Le sacrifice dont nous parlons est avant tout, il est essentiellement un acte d'amour dans un acte de foi ; or acte d'amour, il est la vérité, morale et transcendante, de la vie, le contentement suprême; acte de foi, il est par là même fondé en Dieu, dans l'obscure et solide intuition du mystère éternel, de l'amour qui se donne, qui s'affirme en se donnant ». Peut-être Fr. Cumont était-il déjà sur le chemin de réflexions de ce genre lorsque, rendant compte dans le *Journal des Savants,* août-octobre 1928, de Rostovstzeff, *A history of the ancient world,* il écrivait, p. 334, touchant le déclin du monde antique : « il est remarquable qu'un historien aussi attentif aux conditions économiques attribue cette décadence surtout à des raisons morales » ; et dans le discours inaugural de 1935 cité *supra,* note 1 : « Certains ont voulu réduire l'histoire au jeu des forces économiques ; ils ont conçu le développement de l'humanité comme soumis à la fatalité d'un déterminisme matérialiste. Mais quelle dénégation leur opposent ces mouvements religieux suscités par des âmes intenses qu'illumine une flamme intérieure et qui, renonçant à ce bien-être que recherche le commun des mortels, échappent par là même, eux et leurs sectateurs, aux lois économiques qui régiraient, dit-on, exclusivement les communautés humaines ».

(4) Quelque temps auparavant, probablement en mars, il avait, d'un air réfléchi et grave, tenu

C'est dans ces sentiments qu'il acheva cette Lux perpetua *qu'il voulait à tout prix qui parût avant sa mort, qui a été la seule passion des derniers mois de sa vie, l'unique préoccupation de ses dernières semaines, et qui lui a fait tourmenter sans merci, éditeur, imprimeur, correcteurs, tous ceux qui, de près ou de loin, directement ou indirectement, pouvaient l'aider à procurer l'édition de sa dernière œuvre.*

La mort ne lui a pas laissé le répit qu'il implorait. Dans les premiers jours d'août il consentit enfin à se laisser transporter en Belgique pour y prendre du repos et refaire ses forces. Car s'il ne pensait alors qu'à Lux perpetua, *il avait encore d'autres projets en tête. Il voulait donner une quatrième édition de ses* Mystères de Mithra, *où il aurait utilisé les résultats des dernières fouilles notamment celles de Rome et d'Ostie* (1) *; assurer la publication d'un essai sur* le culte du Trône vide *dont la rédaction remontait à 1941 ; et préparer un recueil d'articles, analogue aux* Etudes syriennes, *qui aurait compris entre autres* La fin du monde selon les Mages occidentaux, Les Anges du paganisme, *et une nouvelle version, profondément remaniée, de la* Théologie solaire (2).

Il songeait à tout cela, toujours allant, toujours alerte, l'esprit aussi vif que jamais, incertain pourtant de l'avenir : « Je ne sais si, à quatre-vingts ans, — cette confidence est du 7 mai, — je pourrai jamais me remettre ou ne resterai pas un infirme. θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, *ceci repose sur les genoux des dieux, comme disait Homère* (3), *mais les chrétiens ajoutent* : fiat Voluntas tua ».

Et de fait il ne lui était plus temps de faire des projets. Son heure était venue, l'heure dont, à propos du vieil empereur Marc Aurèle, il avait, dans Lux perpetua, *décrit les affres (p. 118-119) : « Le prince vieillissant était*

les mêmes propos, à peu près dans les mêmes termes, à un ami qui était venu le visiter pendant sa convalescence : sans doute en préparait-il l'expression pour le Message qu'il méditait. — Déjà dans la préface de juillet 1906 [*supra*, p. XX, note 1], p. XII : « La prédication des prêtres asiatiques prépara ainsi, malgré eux, le triomphe de l'Eglise, et celui-ci a marqué l'achèvement de l'œuvre dont ils ont été les ouvriers inconscients ». Et plus précisément, sur la préparation du milieu moral : « En affirmant l'essence divine de l'homme, ils ont fortifié dans l'homme le sentiment de sa dignité éminente ; en faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils ont affiné et exalté la vie psychique, et lui ont donné une intensité presque surnaturelle que, auparavant, le monde antique n'avait pas connue ».

(1) Cf. *Rapport sur une mission à Rome* dans *C. R. de l'Acad. des Inscr.* 1946, pp. 386-420.

(2) *La Théologie solaire du paganisme romain* dans *Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr.*, XII, 1909, pp. 447-479.

(3) *Il.* 17, 514, etc.

obsédé par la pensée de la mort. Il invoque si souvent les raisons qui doivent nous empêcher d'en éprouver quelque effroi, que par là même il trahit l'appréhension secrète que l'approche de sa fin inspire à son âme sensible : cette nécessité, note-t-il, nous est imposée par la nature, dont le cours est réglé par la Raison divine, et il serait impie de ne pas s'y soumettre docilement. En nous y conformant nous atteindrons le terme de nos jours favorablement disposés, « comme si l'olive mûre en tombant bénissait la terre qui l'a portée et rendait grâces à l'arbre qui l'a produite » (1)... *Au déclin de ses jours le vieillard multiplie ainsi les considérations propres à faire accepter le trépas sans révolte et sans faiblesse. Mais sa morale purement terrestre ne lui représente jamais la nécessité d'une rétribution posthume, de récompenses et de châtiments d'outre-tombe. Il n'exprime nulle part, comme Platon ou comme Sénèque, l'espoir qu'il puisse retrouver dans l'au-delà ceux qui ont vécu pieusement, et s'entretenir dans un monde lumineux avec les sages d'autrefois... D'où vient que les successeurs de Zénon aient été aussi hésitants sur un point dont, après seize siècles de christianisme en Gaule, nous paraît dépendre toute la conception de la vie humaine ? » Le problème, encore que Cumont n'en parlât jamais, se posait donc pour lui. Et il ne pensait pas qu'on pût s'y dérober : « Sans doute tant qu'il y aura des hommes,... se préoccuperont-ils du grand mystère de l'au-delà », ainsi commence l'introduction à* Lux perpetua, *ouvrage de pure érudition. Et il a beau se dire (p. 8) qu'aujourd'hui « pour nous notre terre n'est plus dans l'immensité qu'un grain de sable emporté dans un tourbillon » ; que « le pullulement de notre espèce est la multiplication d'animalcules infinitésimaux, la prolifération d'une poussière vivante, et son apparition sur notre planète un incident futile, comme le serait sa disparition, dans l'évolution totale du cosmos » ; il a beau ajouter : « Et nous ne pouvons plus croire sans déraison que le don sublime de l'intelligence n'ait été départi, par un privilège unique, qu'à un être aussi infime, ni même admettre, sans une étrange présomption, que la vie ne se soit manifestée nulle part sous une forme plus parfaite et plus durable, dans des conditions moins instables que celles où notre organisme lutte pour une existence éphémère »* (2) ; *il n'en pensait pas moins que, nonobstant toutes ces circonstances nouvelles,*

(1) Marc Aurèle, *Pensées,* 4, 48, 4 : ὡς ἂν εἰ ἐλαία πέπειρος γενομένη ἔπιπτεν, εὐφημοῦσα τὴν ἐνεγκοῦσαν, καὶ χάριν εἰδυῖα τῷ φύσαντι δένδρῳ.

(2) Cf. encore *Message* in fine : « car la fondation d'instituts scientifiques est un subterfuge que les hommes ont imaginé pour assurer à leur action une continuité que ne permet pas d'atteindre pour l'individu la loi inéluctable qui limite étroitement sa vie éphémère ».

le vieux, l'éternel problème continuait, continuerait toujours d'assiéger nos âmes inquiètes, et irrequietum est cor nostrum... (p. 12) *: « Lorsque la terre cessa d'être le centre de l'univers, seul point fixe entouré par les cercles mouvants des cieux, pour devenir une pauvre planète tournant autour d'un axe qui lui-même se meut, dans l'immensité insondable, parmi une infinité d'autres, l'idée naïve que les anciens avaient conçue du voyage des âmes dans un monde étroitement borné devint inacceptable, et le progrès de la science, en discréditant la solution erronée que nous avait léguée l'antiquité, nous a laissés en présence d'un mystère que ne soupçonnaient point les mystères païens* » (1).

Les nouvelles perspectives de la science n'ont donc rien changé pour l'homme, j'entends, il va sans dire, non pas l'espèce humaine objet d'observation, l'homme objectivé, comme aurait dit Nicolas Berdiaëff, mais le sujet, *mais la* personne, *mais ce qui dit* moi *et se donne à soi-même un nom qui ne s'applique ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir, ni dans l'éternité à aucun autre. Pour celui-là rien n'est changé, rien ne peut changer, quelle que soit la constitution que la science prête au cosmos, et dans le cosmos, la place de notre espèce (p. 1) : « Peut-être aussi en aucun temps ne s'est imposée davantage, même aux incroyants, l'espérance ou la foi que ces multitudes innombrables, pleines de force morale et de passion généreuse, qui sont entrées dans l'éternité, n'ont point péri tout entières, que l'ardeur qui les animait ne s'est point éteinte avec la chaleur de leurs membres, que l'esprit qui les poussait au sacrifice d'eux-mêmes ne s'est pas dissipé avec les cellules de leur corps* ».

Telle est la question qui demeurait posée devant Franz Cumont. Cela aussi, autant et plus que l'éventuel rétablissement de sa santé, était sur les genoux des dieux; et de cela aussi sans doute il en était venu à dire, suivant la tradition créée en Gaule par seize siècles de christianisme (2) : fiat Voluntas tua (3). *Et maintenant il allait enfin connaître cette Volonté devant laquelle il venait de s'incliner.*

(1) Cf. Loisy, *La crise morale du temps présent et l'Education humaine*, p. 227 : « Derrière cette immensité et cette éternité de l'univers visible, il y a ce que nous, vermine de la terre, ne pouvons directement percevoir, que nous pressentons seulement, mais qui est le principe vivant, la vérité intime et profonde de tout. Il y a, il reste, quoi qu'on puisse dire, le mystère ».

(2) *Supra*, p. XXVII.

(3) *Supra*, p. XXVI.

*Il partit le 4 août pour Woluwe Saint-Pierre, emportant dans sa valise l'*Imitation de Jésus-Christ. *Et peu de jours après, il demanda qu'à sa dernière heure, son ami Mgr Vaës vînt lui donner l'extrême-onction. C'est ainsi qu'il revint au giron maternel, non comme autrefois l'enfant prodigue avec larmes et sanglots, mais de l'air le plus paisible du monde, comme s'il n'avait pas eu conscience de l'avoir jamais délaissé. C'est du moins ce qui paraît ressortir de ce Message de mai 1947 à l'Académie belge de Rome, où s'étant expliqué sur les influences qui ont contribué à former le corps du christianisme, il en vient à parler de « cette Ville Eternelle qui, après avoir, païenne, transmis au monde latin la civilisation hellénique, devenue chrétienne répandit en Europe la religion qui est nôtre ».*

Il ne dit rien davantage, sinon, à plusieurs reprises durant ses derniers jours, qu'il était bon chrétien, se confiant ainsi, semble-t-il, sans se plus tourmenter de terreurs ni s'embarrasser de scrupules, à cette Volonté qu'il sentait bonne :

Aquella eterna fonte está ascondida :
Que bien sé yo do tiene su manida
Aunque es de noche (1)

Il n'avait pourtant pas encore perdu tout espoir de rétablissement. Il attendait beaucoup de l'air vivifiant de la forêt de Soignes. Mais pour énergique que fût son âme douce, elle n'était plus la maîtresse ; et son corps exténué se refusait à servir. Alors se fermèrent pour toujours ces yeux bleus au clair regard que nous avions tant aimés. Ainsi mourut Franz Cumont. Et ce fut moins « comme si l'olive mûre rendait grâces à l'arbre qui l'a produite » que comme s'éteint une lampe à l'instant où le jour va poindre.

Comment songer à lui désormais, à ses dernières années, à son paisible trépas dans la douce atmosphère de la Villa des Fleurs (2), *sans se rappeler aussitôt le* Requiem *de Fauré ? — Œuvre païenne, a-t-on dit. — Peut-être. Mais encore qu'en sait-on ?* Païen *et* chrétien *ne sont plus des mots qui, sinon par leurs définitions abstraites, s'affrontent aussi résolument qu'autrefois. Car dans la réalité il apparaît aujourd'hui, d'une part — et Cumont l'avait entrevu — que les religions païennes ont connu les aspirations auxquelles devait répon-*

(1) S. Jean de la Croix, *Poème VIII, Obras,* éd. Silverio, t. IV ,p. 324.

(2) Il aimait le jardin fleuri de cette demeure, et dans ses dernières heures il parlait, « presque dans la même phrase, de mourir et d'être transporté dans le jardin ». Qui sait si dans la confusion de ses ultimes pensées, ce n'était pas précisément la mort qui évoquait en lui l'idée du jardin promis, *pairi daeza,* le Paradis ? (*supra,* p. XXVII, *infra,* pp. 43, 302).

dre la religion chrétienne, et qu'elles en ont parfois pressenti la réponse (1) ; *d'autre part que le christianisme, à toutes les époques, a plus ou moins subi l'influence du milieu ambiant* (2), *et par conséquent des religions païennes qui, comme le phénix, renaissent de leurs cendres, et n'ont jamais fini, pas même aujourd'hui, aujourd'hui surtout, leur carrière. En sorte que, quels qu'aient été les sentiments de Fauré, son* Requiem *est, — dans le balancement de sa mélodie lancinante, où par trois fois, l'angoisse, comme un jet de flamme, fait éclater un cri* (3) *— si pénétré de l'attente, ou plutôt du regret de n'oser plus attendre quelque chose que n'avait pas rêvé le paganisme et à quoi l'on ne veut pas, l'on ne* peut *pas renoncer, que, si désespéré soit-il, le désespoir y espère ; de l'impossibilité de prier naît la prière ; et ainsi, à l'heure où les vieilles croyances semblent vaciller et tendre, devant de cruelles négations, à se dissiper comme songes, il se rattache en fin de compte aux plus jeunes ferveurs des premières origines, s'il est vrai que rien n'évoque davantage le cri arraché du milieu de la foule au père douloureux de l'enfant lunatique : « Je crois, Seigneur : subviens à mon défaut de foi !* » (4).

Franz Cumont avait en 1942, au seuil du Symbolisme funéraire des Romains, *inscrit cette grave et tendre dédicace :*

AMICAE
SAPIENTISSIMAE
QVAE MECVM HIS STVDIIS
TEMPORVM INIQVORVM
SOLATIVM QVAESIVIT

Le temps de l'épreuve est passé pour lui. Les mystérieuses portes de l'au-delà, Afterlife, *devant lui se sont ouvertes. Puisse, au sortir des ombres troubles de ce monde et des temps iniques où il a vécu, son âme douce et généreuse, si respectueusement sceptique, trouver ce qui fut l'objet de ses dernières recherches dans l'ordre historique, et aussi de ses dernières préoccupations dans l'ordre spirituel,* in Luce perpetua sempiternam Requiem.

(1) Cf. *supra,* p. XXIV, et en outre les travaux d'A. J. Festugière qui a été pour Fr. Cumont un disciple de prédilection.

(2) Cf. dans la préface de juillet 1906 [*supra,* p. XX, note 1], p. XIV : « Mais, même lorsque nous nous posons en adversaires de la tradition, nous ne pouvons rompre avec le passé qui nous a formés, ni nous dégager du présent dont nous vivons. A mesure qu'on étudiera de plus près l'histoire religieuse de l'Empire, le triomphe de l'Eglise apparaîtra davantage, pensons-nous, comme l'aboutissement d'une longue évolution des croyances ».

(3) A l'introït, *Dñe exaudi* ; au second *Kyrie* ; à la première reprise du *Pie Jesu.*

(4) *Mc.* 9^{24}.

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES DANS LES NOTES

AA. SS. = *Acta Sanctorum* des Bollandistes.
A. C. = *L'Antiquité classique.*
A. J. Arch. = *American Journal of Archaeology.*
Altmann = W. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit,* Berlin, 1905.
A. Relgw. = *Archiv für Religionswissenschaft.*
Ath. Mitt. = *Mitteilungen des Archäologischen Instituts* (Athenische Abteilung).
B. C. H. = *Bulletin de correspondance hellénique.*
Bidez, *Eôs* = Joseph Bidez, *Eôs ou Platon et l'Orient,* Bruxelles-Paris, 1945.
Bidez, *Julien* = Joseph Bidez, *Vie de l'Empereur Julien,* Paris, 1930.
Bömer = Franz Bömer, *Ahnencult und Ahnenglaube im alten Rom,* Leipzig, 1943.
Boyancé, *Songe* = Pierre Boyancé, *Etude sur le « Songe de Scipion »* (Bibliothèque des Universités du Midi, XX), Bordeaux 1936.
Brehlich = Angelo Brehlich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali del mondo latino* (Dissertationes Pannonicae, VII), Budapest, 1937.
Cabrol = dom Cabrol et dom Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, 1924 ss.
Carcopino = Jérôme Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure,* 2e éd. Paris, 1927.
C. C. A. G. = *Catalogus codicum astrologorum Graecorum,* Bruxelles, 1898 ss.
C. E. = Fr. Bücheler, *Carmina latina Epigrafica,* Leipzig, 1892 (Supplément de Lommatsch, 1926).
C. I. L. = *Corpus inscriptionum latinarum,* Berlin, 1862 ss.
C.-R. = Ac. Inscr. = *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions.*
De Ruyt = Franz De Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort* (Etudes de l'Institut historique belge I) Bruxelles, 1934.
Dessau = H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae,* Berlin, 1892-1916.
Diehl = Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres,* Berlin 1925-1931.
Dieterich, *Nekyia* = Albrecht Dieterich, *Nekyia,* Beiträge zur Erklärung der *Petrusapokalypse,* 2e éd. 1913, Leipzig.
Dittenberger = W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum,* 3e éd., Leipzig, 1915-1924.
Dölger, *A. C.* = F. J. Dölger, *Antike und Christentum.*
Egypte Astr. = Fr. Cumont, *L'Egypte des Astrologues,* Bruxelles, 1937.
Eitrem = S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen,* Oslo, 1915.
Espérandieu = Emile Espérandieu, *Recueil général des Bas-Reliefs de la Gaule romaine,* Paris 1907 ss.
Et. Syr. = Fr. Cumont, *Etudes syriennes,* Paris, 1917.
Ettig = Gotthold Ettig, *Acheruntica,* sive descensum apud veteres enarratio (Leipziger Studien zur Philologie, XIII), 1891.
Festugière, *Hermès* = A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* I, *Les sciences occultes,* Paris, 1944.

Festugière, *Épicure* = *Épicure et ses dieux*; Paris, 1946.
Frazer = James Frazer, *La Crainte des morts dans la religion primitive*, 3 vol. Paris, 1934-1937.
Friedländer, *Sitteng.* = Ludwig Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. 10e éd., par Wissowa, t. III, 1923.
Galletier = Edouard Galletier, *Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris 1922.
Hastings = James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimbourg, 1908 ss.
I. G. = *Inscriptiones graecae*, Berlin, 1873 ss.
I. G. R. = *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris, 1901-1927.
Jacobsen, *Mânes* = J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, traduit du danois par Philipot, 3 vol., Paris, 1924 (inachevé).
J. A. I. = *Jahrbuch des archäologischen Instituts.*
J. H. S. = *Journal of hellenic studies.*
Jobbé-Duval = Em. Jobbé-Duval. *Les morts malfaisants d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris, 1924.
J. R. S. = *Journal of Roman Studies.*
Kaibel, *Epigr.* = Kaibel, *Epigrammata graeca e lapidibus collecta*, Berlin, 1878.
Jos. Kroll = Joseph Kroll, *Gott und Hölle* (Studien der Bibliothek Warburg, XX), Leipzig, 1932.
Lattimore = Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin epitaphs* (*Illinois Studies*, XXVIII), Urbana, 1942.
Lawson = J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion*, 1910.
Loisy, *Sacrifice* = Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920.
Macchioro = Vittorio Macchioro, *Il simbolismo nelle figurazioni sepulcrale romane* (Memorie della R. Accademia di Napoli), 1909.
Mages hellén. = J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès, Hystaspe, d'après la tradition grecque*, 2 vol., Paris, 1938.
M.A.M.A. = Buckler, Calder, etc. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Londres, 1928 ss.
Martimore = A. G. Martimore, *La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture* (dans Mélanges de la société toulousaine d'études classiques), Toulouse, 1946, pp. 167-189.
Massé = Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, 2 vol. Paris, 1938.
Meuli = Karl Meuli, *Griechische Opferbraüche*, dans Phyllobolia für Peter von der Müpl, Bâle, 1946 ,pp. 185-237.
M.M.M. = F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol. Bruxelles, 1896-1899.
Myst. astral = F. Cumont, *Mysticisme astral* (Bulletin Acad. de Belgique, 1909, pp. 256-286).
Nilsson, *Gr. Rel.* = Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, 1941.
Norden = Eduard Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI*, Leipzig, 1903 (2e éd. 1916).
Otto, *Manen* = Walter Otto, *Die Manen, oder von der Urform des Totenglaubens*, Berlin, 1923.
Parrot = André Parrot, *Malédictions et violations des tombes*, Paris, 1939.
Plésent = Charles Plésent, *Le Culex*, étude sur l'alexandrinisme latin, Paris, 1910.
Pap. Magic. = Karl Preisendanz, *Papyri Graecae magicae*, 2 vol., Berlin, 1928-1931.
Pascal = Carlo Pascal, *Le credenze d'oltre tomba nelle opere letterarie dell'antichità*, 2e éd. 1923.

PG. = Migne, *Patrologie grecque.*
PL. = Migne, *Patrologie latine.*
R. A. = *Revue archéologique.*
R. B. Ph. = *Revue belge de philologie et d'histoire.*
R. E. = Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie für Altertumswissenschaft.*
R. E. A. = *Revue des Etudes anciennes.*
R. E. G. = *Revue des Etudes grecques.*
Reinach, *R. R.* = Salomon Reinach, *Répertoire des reliefs,* 3 vol. Paris.
Relig. or. = Fr. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain,* 4e éd. Paris, 1929.
R. H. L. R. = *Revue d'histoire et de littérature religieuses.*
R. H. R. = *Revue de l'histoire des religions.*
Röm. Mitt. = *Mitteilungen des Archäologischen Instituts* (Römische Abteilung).
Rohde = Erwin Rohde, *Psyche,* 10e éd. par Weinreich, 1925 ; trad. française, par Reymond, Paris, 1928.
R. Ph. = *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes.*
S. A. B. = *Sitzungsberichte der preussichen Akademie,* Berlin.
Saglio-Pottier = Daremberg, Saglio, Pottier, *Dictionnaire des antiquités.*
S. A. M. = *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie,* Munich.
Sarkophagrel. = Carl Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs,* Berlin, 1904 ss.
Schrader-Nehring = Schrader, *Reallexikon der Indo-germanischen Altertumskunde,* 2e éd. par Nehring.
S. E. G. = Hondius, *Supplementum epigraphicum graecum,* Leiden, 1923 ss.
Söderblom = Nathan Söderblom, *La vie future selon le mazdéisme* (Annales du Musée Guimet, IX), Paris, 1909.
Stèle d'Antibes = Fr. Cumont, *La Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal,* Paris, 1942.
St. e T. = *Studi e Testi,* Cité du Vatican.
Symbol. = Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942.
T. and St. = *Texts and Studies,* Cambridge.
Théol. solaire = Fr. Cumont, *Théologie solaire du paganisme romain* (dans *Mémoires présentés par divers savants* à l'Académie des Inscriptions, 1909, XII, pp. 447-471).
V. U. V. = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* Giessen.
Van Gennep = Arnold Van Gennep, *Manuel du Folklore français contemporain,* I, Du berceau à la tombe, Paris, 1946, 830 pp. in 8o.
Westrup = C. W. Westrup, *Ancestor Worship,* I, Copenhague, 1944.

INTRODUCTION

Sans doute, tant qu'il y aura des hommes et que la médecine ne pourra leur assurer le perpétuel renouvellement d'une vigueur juvénile, se préoccuperont-ils du grand mystère de l'au-delà. Mais jamais peut-être l'idée de la mort ne fut aussi présente à l'humanité que durant les années que nous avons vécues. Elle fut la compagne quotidienne de millions de combattants engagés dans une lutte meurtrière, elle hantait l'esprit de ceux, plus nombreux encore, qui tremblaient pour la vie de leurs proches ; elle est restée la pensée constante de ceux que poursuit le regret d'un être aimé. Peut-être aussi, en aucun temps, ne s'est imposée davantage, même aux incroyants, l'espérance ou la foi que ces multitudes innombrables, pleines de force morale et de passion généreuse qui sont entrées dans l'éternité, n'ont point péri tout entières, que l'ardeur qui les animait ne s'est point éteinte avec la chaleur de leurs membres, que l'esprit qui les poussait au sacrifice d'eux-mêmes ne s'est pas dissipé avec les cellules de leur corps.

Les anciens ont déjà connu ces sentiments et donné à cette même conviction la forme que leur suggérait leur religion. Périclès dans son éloge funèbre des guerriers tombés au siège de Samos, affirmait que ceux qui meurent pour leur patrie deviennent immortels comme les dieux, et, comme eux invisibles, manifestent leur présence par les bienfaits qu'ils répandent[1]. Aussi bien, la foi des Hellènes a souvent adoré comme des héros, ceux qui avaient péri en défendant leur cité. Ainsi, les idées que l'on conçut, dans l'antiquité, de l'immortalité, sont souvent à la fois éloignées et très proches des nôtres. Elles deviennent de plus en plus semblables aux conceptions qui nous sont familières, à mesure qu'on

1. Plut., *Pericl.*, VIII, 9.

descend le cours du temps et celles qui étaient généralement admises à la fin du paganisme, sont analogues aux doctrines eschatologiques qui devaient être acceptées durant tout le moyen âge.

J'ose donc me flatter de n'avoir pas choisi un sujet qui soit très loin de nous, capable d'intéresser seulement les érudits et sans rapport aucun avec nos préoccupations actuelles, en entretenant mes lecteurs des croyances sur la vie future au temps des Romains. De cette vaste matière, je ne pourrai, en quelques chapitres, esquisser que les grands contours, nécessairement approximatifs. Il est toujours imprudent, j'en ai conscience, de hasarder des généralisations morales : elles se trouvent toujours fausses par quelque endroit, mais surtout il est scabreux de vouloir définir en peu de mots l'infinie variété des dispositions individuelles et rien n'est plus soustrait à l'observation historique que ces convictions intimes que parfois on dérobe même à ses proches. Aux époques de scepticisme des âmes pieuses s'attardent aux vieilles croyances et une foule traditionaliste reste fidèle à ses dévotions ancestrales. Aux temps où la religion reprend son empire, des esprits rationalistes ou sceptiques résistent à la contagion de la foi. Il est particulièrement difficile de constater jusqu'à quel point les idées adoptées par les cercles intellectuels réussirent à pénétrer les masses profondes du peuple. Les épitaphes conservées nous fournissent à cet égard des indications trop clairsemées et trop discordantes. Puis, dans le paganisme, un dogme n'exclut pas nécessairement un dogme opposé : l'un et l'autre persistent parfois dans le même individu comme des possibilités diverses, également autorisées par une tradition respectable. L'on apportera donc à mes affirmations trop absolues les réserves qu'elles comportent. Je pourrai seulement indiquer ici les grands courants spirituels qui successivement ont introduit à Rome des idées nouvelles sur l'au-delà et esquisser l'évolution qu'ont subi les doctrines sur le sort et le séjour des âmes. Combien chacune de ces doctrines comptait-elle de partisans aux diverses périodes, l'on n'attendra pas de moi que je le précise. L'antiquité ne nous a pas laissé de statistiques cultuelles. Nous pourrons du moins distinguer les phases principales d'une évolution intellectuelle qui fit, dans le monde romain, passer au moins la majorité des esprits cultivés d'abord de la foi à l'incrédulité, et plus tard de l'incroyance à une foi nouvelle. Le nombre d'entre eux qui, au temps de Cicéron, restaient fermement convaincus d'une survie consciente de l'âme, était aussi restreint que le devint, au crépuscule du paganisme, celui des sceptiques inclinant à admettre que cette âme périssait au moment du décès. Tel fut l'aboutissement suprême d'une longue évolution religieuse, que l'on peut suivre pendant les

quatre ou cinq siècles qui s'étendent depuis la fin de la République jusqu'au déclin de l'Empire.

Et ce fut là un changement capital qui transforma toute la conception antique des obligations sociales et du but de notre existence. L'individu ne sera plus désormais un instrument mis au service de la communauté, pour qu'elle puisse réaliser ses fins, mais le dépositaire sacré d'un principe indestructible de vie supérieure et cette valeur spirituelle conférera à la personne humaine, même dans la condition la plus humble, une dignité éminente. La morale ne cherchera plus, comme l'ancienne philosophie grecque, à obtenir le souverain bien sur cette terre, mais après la mort. On agira moins en vue de réalités tangibles, pour assurer la prospérité de la famille, de la cité, de l'Etat, mais plutôt pour atteindre des espérances idéales dans un monde surnaturel. Notre passage ici-bas sera conçu comme une préparation à une immortalité bienheureuse, comme une épreuve transitoire, qui doit avoir pour résultat une félicité ou une souffrance infinies. La table des valeurs éthiques en fut bouleversée.

« Toutes nos actions et nos pensées, a dit Pascal, doivent prendre des routes si différentes selon qu'il y a des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet » [1].

Toutefois, si étudiant le problème capital de l'immortalité individuelle, l'on tentait d'établir un parallèle entre le temps présent et l'antiquité, l'on s'apercevrait bientôt qu'il se posait autrefois dans de tout autres conditions que de nos jours. Nous ne faisons pas allusion à ces théories sur la constitution de la matière qui font voir sous un aspect nouveau l'union de l'esprit et du corps. Mais les spéculations des anciens sur le sort des âmes étaient étroitement unies à une conception déterminée du monde, que nous ne partageons plus. Les Grecs ont agité la question de savoir si ce monde était éternel ou non, et certains ont cru sa vie formée de longues périodes, de « grandes années » se reproduisant à l'infini. Ils ont imaginé un enchaînement perpétuel des causes qui, de tout temps, aurait gouverné l'ensemble du cosmos et devait le diriger à jamais [2]. Mais ils n'ont eu aucune notion, même approximative, de l'ancienneté de l'homme sur la terre ; leur imagination n'a jamais songé à des millions d'années écoulées depuis l'apparition de la vie sur notre planète. C'est à peine s'ils accordaient quelques millénaires d'existence à notre espèce et les temps

1. *Pensées*, III, 194 (t. II, p. 103, Brunschvigg).
2. Définition de l'εἱμαρμένη : Cicéron, *De divin.*, I, 55, 125.

étaient pour eux tout proches où les dieux se mêlaient encore à la société des mortels. Si l'idée que se firent les anciens de notre condition humaine s'est trouvée faussée par l'insuffisance de cette évaluation chronologique, elle l'a été plus encore par la limitation exigüe de leur cosmologie, car leur eschatologie s'est modelée sur celle-ci et en a épousé les contours. Or, à l'aurore des temps modernes, les découvertes de Copernic et de Galilée en transformant notre conception de la structure de l'univers, ont détruit les illusions que les « terriens » se faisaient de la grandeur de leur destinée. De toutes les conquêtes scientifiques qui ont élargi l'horizon intellectuel de l'humanité, aucune, pas même la théorie de la gravitation universelle, n'a apporté dans ses croyances traditionnelles une perturbation plus profonde, et sans doute eût-elle provoqué, dès le XVIe siècle, une grande crise morale, si l'on en avait aperçu aussitôt toutes les conséquences. Ce moment marque la rupture définitive avec un passé plus que millénaire et l'interversion de la relation du soleil et de la terre, a détruit les postulats sur lesquels reposaient toutes les localisations conçues jusque là pour l'existence d'outre-tombe.

Ni la religion, ni même la philosophie des anciens avant Plotin, n'ont, en définissant la condition posthume de l'âme, regardé celle-ci comme purement spirituelle : elle est un souffle diaphane analogue au vent, une ombre impalpable mais visible aux yeux ou un mélange d'air et de feu. Même les Platoniciens, qui proclament immatérielle cette essence, enseignent qu'elle revêt une forme, dès qu'elle descend des hauteurs célestes pour pénétrer dans notre monde, et croient qu'elle s'entoure d'enveloppes éthérées ou aériennes avant de venir s'enfermer dans un corps. Elle ne reste donc pas un pur esprit qui échappe à la limitation de l'espace ; on ne peut dire d'elle, comme de l'âme universelle, qu'elle n'est nulle part et est partout [1]. Elle voyage dans le monde sensible et en habite successivement les diverses parties. Après la mort, elle se transporte dans une région déterminée de l'univers.

Voyons donc comment est constitué cet univers [2]. Il est composé de quatre éléments, dont le plus lourd, la terre, en vertu de sa densité même, est tombé vers son centre et s'y est aggloméré en une sphère compacte, qui y reste suspendue en équilibre sans se mouvoir. L'eau s'est répandue sur sa surface, y

1. Porphyre, *Sent. ad intell.*, 31 : Οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ. Cf. Plotin, III, 9, 3.
2. Cf. Capelle, *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum*, VIII), 1905. — P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des théories cosmologiques*, t. I (1913) et II (1914). — Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des Griechischen Altertums*, Leipzig, 1907.

a donné naissance aux rivières, qui se déversent dans les mers ou dans l'Océan, lequel entoure cette île qu'est l'*oïkoumenè,* le continent habité par l'homme. Ou bien ce principe liquide s'élève en vapeurs dans la zone inférieure de l'atmosphère, qu'épaisissent les brouillards humides et où s'amassent les nuées. Les deux autres éléments, moins pesants, ont pris place au-dessus des premiers. L'air enveloppe le globe terrestre d'une couche mobile, continuellement agitée par les vents : par sa nature, il est sombre, quand la lumière des astres ne l'éclaire pas. Troublé au voisinage de la terre par les exhalaisons des eaux, il se purifie à mesure qu'en ses hauteurs il y échappe davantage ; et il s'étend jusqu'à la zone de la lune, où il confine à l'éther. Ce quatrième élément, ardent et léger, a une tendance naturelle à s'élever, et son feu subtil, qui occupe la partie supérieure du cosmos, brille dans l'éclat des astres. La sphère de la lune est la limite entre le monde des dieux et de l'éternité, qui n'est soumis ni au devenir ni à la corruption, et notre monde terrestre, sujet à la naissance, au changement et à la mort.

Au-dessus de la lune, s'étageaient six autres sphères, d'un cristal transparent, qui imprimaient aux planètes leurs mouvements sinueux : d'abord celles de Mercure et de Vénus, la brillante étoile du matin et du soir, puis celle du soleil. Celui-ci prenait ainsi place au quatrième rang, c'est-à-dire au milieu des sept cercles superposés, d'où selon une opinion fort accréditée, il dirigeait la course compliquée des « astres errants » et, réglant les révolutions des cieux, commandait à toute la nature. Au-dessus de ce « cœur du monde » se mouvaient Mars, Jupiter et Saturne. Enfin embrassant les sept autres dans son orbe immense, la sphère des étoiles fixes, était pour certains penseurs, le moteur qui donnait le branle à tous les rouages de la mécanique céleste et elle méritait d'être adorée comme le dieu suprême[1] : cette sphère marquait la limite du monde. Au-delà il n'y avait plus rien pour les physiciens que l'éther ou le vide. Mais les théologiens plaçaient dans cet Olympe astronomique le séjour des Immortels, ou bien, fidèles à Platon, supposaient cet empyrée peuplé de puissances transcendantes et purement intelligibles.

C'est dans cet univers ainsi constitué que vont se répartir les demeures des âmes ayant quitté leur enveloppe charnelle. La terre, qui en formait le milieu, était, selon des mythes fort anciens, creusée d'une cavité immense où les dieux infernaux régnaient sur le peuple des ombres. Au-delà de l'Océan, qui cein-

1. Cicéron, *Somn. Scip.*, 4 : « Summus ipse deus arcens et continens ceteros ». Cf. *infra*, ch. III, 3.

turait l'*oïkoumenè*, les îles Fortunées accueillaient, croyait-on, les héros bienheureux. On plaçait parfois l'Hadès, domaine de la mort, dans l'hémisphère austral, alors inaccessible [1]. D'autre part, l'air qui entoure la terre, était rempli d'âmes désincarnées, transformées en démons bienfaisants ou nuisibles. Les plus vertueuses s'élevaient jusqu'à la lune, aux confins de la demeure des dieux. Ou bien, selon certains théologiens, la raison de l'homme, purifiée de tout alliage, retournait au soleil, « feu intelligent », dont elle était issue. Suivant une autre doctrine, les âmes descendant ici-bas pour s'emprisonner dans la chair, acquéraient successivement leurs qualités et leurs passions en traversant les sphères étagées des planètes, selon la nature propre à chacune de celles-ci, et inversement s'en dépouillaient, à sept reprises, dans leur ascension vers le ciel suprême où, essences sublimes, elles devaient jouir d'une félicité sans fin en compagnie des dieux [2]. Tout ceci, on le voit, est étroitement lié au système cosmique enseigné par les astronomes de l'antiquité.

Ainsi, le grand Tout, qu'habitent la société des vivants et les âmes innombrables des générations passées, est conçu comme un vase clos, dont la paroi extérieure est la sphère des étoiles fixes, où s'emboitent celles des sept planètes, et, plus bas, sous les zones de l'air et des vapeurs en perpétuel mouvement, le globe terrestre immobile est le point stable autour duquel tourne toute la machine céleste.

Le contraste, fortement marqué par la physique des anciens, entre le monde sublunaire, champ-clos où luttent les éléments, et les sphères célestes, qui se meuvent régulièrement autour de lui dans l'éther lumineux, divisait la création en deux parties, régies par des principes opposés. L'astronomie moderne a fait rentrer la terre dans l'économie générale du cosmos et l'a regardée comme une cellule de ce grand corps, soumise aux mêmes lois que la multitude infinie de ses pareilles dans un Tout ramené de la dualité à l'unité.

L'univers antique, si on le compare à celui qu'observent nos lunettes géantes, paraît minuscule. Bien que depuis Posidonius la petitesse de notre terre comparée à l'ensemble du monde soit un lieu commun de la philosophie [3], les Grecs crurent toujours, de fait, le firmament très rapproché de nous. Ils n'ont pas plus connu l'infiniment grand que les infiniment petits, mais ont créé un monde à la mesure de l'homme, sans se

1. Cf. *infra*, ch. IV.
2. Cf. *infra* ch. III, 3.
3. Cf. Cléomède, I, 11 ; Festugière, *Les thèmes du Songe de Scipion* (dans *Eranos*, XLIV), 1946, p. 372 ss.

douter que la réalité des choses est, par rapport à lui, doublement incommensurable, par son immensité comme par son exiguité. S'ils ont un instant eu l'intuition du système solaire, ils n'ont pas pénétré, ni même entrevue les mystères du ciel stellaire, dont Herschel, au XVIIIe siècle, commença de sonder les profondeurs [1]. Celles-ci n'éveillaient pas chez eux la pensée troublante d'une étendue prolongée à perte de vue au-delà des plus lointaines nébuleuses que nos instruments puissent atteindre. Le millier d'étoiles du catalogue d'Hipparque ne devint jamais pour eux des milliards et ils ne calculaient pas grâce au spectroscope leur position en myriades d'années-lumière ; trompés par leur magnitude apparente, ils n'avaient aucune idée de leur grandeur ni de leur luminosité véritables. Le ciel pour leur astronomie, comme l'*oïkoumenè* pour leur géographie, étaient des termes dont l'ampleur restait infiniment au-dessous de la réalité, et l'agilité de a raison, comme ils disaient, pouvait les parcourir sans effort en un instant d'une extrémité à l'autre. L'énormité des constellations n'était pas suivant leur estimation aussi écrasante que selon notre science et leurs distances leur suggérait moins qu'à nous l'idée d'un éloignement tel, que leur mesure dépasse la portée de notre imagination et que les chiffres même qui l'expriment ne représentent plus rien de concevable à notre esprit. Le télescope n'avait pas encore peuplé des gouffres que l'œil croyait désertiques d'un fourmillement de mondes succédant aux mondes. En plongeant leurs regards dans l'espace sans bornes, les anciens n'étaient pas saisis du vertige des abîmes, ni écrasés par le sentiment de leur petitesse. Ils ne se sont jamais écriés comme Pascal, méditant sur la disproportion de l'homme avec la nature incommensurable et muette : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », cri d'angoisse dont la résonnance n'a cessé de se prolonger indéfiniment [2]. Récemment encore Jeans s'est ému de l'impression « terrifiante » que nous font tout d'abord éprouver l'immensité de l'univers et ses solitudes glacées, la durée prodigieuse des phénomènes cosmiques, l'indifférence ou même l'hostilité apparentes de la nature à l'égard de nos sentiments, de nos ambitions, de notre idéal de perfection avec ses valeurs spirituelles [3].

Ce n'est pas de la crainte ou de l'oppression que le spectacle du cosmos provoquait chez les Grecs et leurs disciples romains mais de l'admiration. Ils ne

1. Cf. Bianchi, *Dal sistema solare all' universo siderale* (Rendic. Ist. Lombardo), 1930, p. 20 ss.
2. *Pensées*, III, 206 (t. II, p. 127, Brunschvigg). Cf. R. Grousset, *Bilan de l'histoire* (1946), p. 302 ss.
3. Sir James Jeans, *The mystericus universe*, 1930.

se lassaient pas de célébrer la magnificence de la nature, prodigue de ses richesses, les lois infaillibles qui gouvernent le cours des astres et le retour constant des saisons, et cet ordre, comme cette beauté, étaient déjà invoqués par eux, comme ils le furent souvent depuis, pour prouver l'existence d'un Créateur [1]. Mais ils s'émerveillaient surtout de la splendeur des cieux illuminés pour une fête éternelle et de l'harmonie inaltérable de leurs révolutions, qui permettait au calcul d'en prédire les mouvements coordonnés durant les siècles futurs. Cette harmonie n'était pas seulement suivant eux, mécanique, mais aussi musicale [2]. La rotation des sphères produisait des accords si suaves, que les instruments qui les rappelaient ici-bas, éveillaient dans l'âme la nostalgie de ce concert enivrant et suscitaient en elle des transports qui l'élevaient vers les cieux. De même la contemplation des astres étincelants provoquait une émotion profonde, qu'accompagnait un désir intense de s'élancer vers ces dieux lumineux. Saisi d'une extase mystique, leur observateur fervent pensait se transporter au milieu du chœur sacré des étoiles et participer à leur existence éternelle. Mais cette double exaltation, passagère ici-bas, n'est qu'une prélibation des joies qui, la mort venue, seront réservées à la raison affranchie des liens de la matière, lorsqu'elle ira vivre au milieu des constellations et prenant part à leurs évolutions harmonieuses, en comprendra les causes divines et sera en même temps ravie par le concert sublime produit par leurs mouvements perpétuels. Telle était la béatitude qu'une religion astrale réservait à ses élus.

Ainsi, tout semblait exister pour le service et pour la délectation de l'homme en cette vie, pour sa récompense après sa mort. Roi de cette terre, il pouvait se croire le centre d'un monde créé à son intention et subordonné à ses fins [3]. C'était pour lui que croissaient les plantes, que naissaient les animaux, et que la nature multipliait ses dons, pour lui que tournaient les cieux et que le soleil échauffait et illuminait l'atmosphère. Il n'est pas surprenant qu'égaré par l'enivrement d'une telle puissance, son orgueil lui ait parfois persuadé qu'il était le seul être intelligent de l'univers et que, détrônant les Olympiens, il se soit proclamé fièrement athée (ἄθεος). Pour nous, notre terre n'est plus dans l'immensité qu'un grain de sable emporté dans un tourbillon ; le pullulement de notre espèce est la multiplication d'animalcules infinitésimaux, la prolifération

1. Cicér., *De Divin.*, II, 38, 95 ; cf. Capelle, *op. cit.*, p. 24, Jäger, *Aristoteles*, 1923, p. 68.
2. Cf. *infra*, ch. III, 3.
3. Diogène Laërce, VII, 138. — Polémique de Carnéade contre la téléologie anthropocentrique : v. Arnim, R. E., s. v. « Karneades », col. 1973, 130 s.

d'une poussière vivante et son apparition sur notre planète un incident futile, comme le serait sa disparition, dans l'évolution totale du cosmos. Et nous ne pouvons plus croire sans déraison que le don sublime de l'intelligence n'ait été départi par un privilège unique qu'à un être aussi infime, ni même admettre sans une étrange présomption que la vie ne se soit manifestée nulle part sous une forme plus parfaite et plus durable dans des conditions moins instables, que celles où notre organisme lutte pour une existence éphémère.

« Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que vous n'en rêvez dans votre philosophie », dit Hamlet à Horatio et la vérité de cette parole est apparue davantage à mesure que la recherche scientifique pénétrait plus avant dans l'étude de la nature. Les connaissances restreintes des anciens leur permettaient encore de se figurer que leur philosophie savait tout l'essentiel de ce qui se passait au ciel et sur la terre. Ils se flattaient de comprendre le système du monde et d'avoir découvert les rouages de la mécanique céleste. Dans ce monde sphérique, limité par des orbes animés de mouvements circulaires, où tous les phénomènes sublunaires étaient dûs au mélanges des quatre éléments et commandés par les principes du chaud et du froid, du sec et de l'humide, rien ne paraissait plus enveloppé d'un mystère impénétrable. Jamais la raison ne s'est crue aussi proche d'avoir deviné tous les secrets de la nature et atteint la compréhension de l'essence même des choses dans ce vaste domaine dont l'homme était à la fois l'observateur et l'usufruitier.

Toutefois cette créature privilégiée à qui l'anthropocentrisme de l'antiquité attribuait une dignité si éminente dans l'univers, était soumise après un court passage sur la terre à la nécessité inéluctable de la mort. La brièveté de sa vie infligeait un démenti brutal à ses prétentions démesurées. La loi inexorable, qui limitait étroitement le nombre de ses jours et la durée de sa pensée, semblait d'autant plus cruelle qu'une importance plus grande était attribuée à son activité. « Quand s'éteignait sa brève lumière lui fallait-il dormir une nuit éternelle ? » [1]. Ou le genre humain possédait-il des moyens de se soustraire à la nécessité qui pesait sur lui ?

De tout temps, les Grecs avaient cru que des êtres exceptionnels échappaient à la règle commune. L'anthropomorphisme rendait l'homme tout proche des dieux. Leurs vertus éminentes égalaient les héros aux Immortels et, transportés parmi les Olympiens ou au milieu des astres divins, ils participaient désormais de leur éternité.

1. Cf. Catulle, 5.

La foule vulgaire n'était point aussi favorisée. Mais un fond d'idées traditionnelles maintenait pour elle la croyance à une rétribution posthume : dans les Enfers un jugement concédait aux justes les joies très matérielles des Champs-Elysées, et punissait les coupables des supplices du Tartare. Cet Hadès était encombré de légendes si absurdes, qu'elles étaient une victime désignée pour la critique philosophique. Celle-ci aboutit, nous le verrons [1], à la négation radicale d'Épicure, qui se flattait d'avoir délivré les hommes d'épouvantails dont la terreur empoisonnait leurs jours. Au moment du décès l'âme, selon lui, se dissolvait « comme un brouillard ou une fumée » et tout sentiment était aboli [1]. Cette doctrine conquit beaucoup d'esprits dans les cercles instruits et pénétra même avec la force des idées simples et absolues dans les couches profondes de la population. C'est elle, plus que tout autre, qui depuis l'époque de Cicéron, répandit à Rome le scepticisme et fit même nier toute survie individuelle.

Cependant les réflexions qui s'opposent à une telle solution du problème de notre destinée, ont déjà préoccupé les esprits dans l'antiquité : l'instinct primordial de la conservation veut prolonger notre vie au-delà du terme fixé par la nature et c'est mutiler l'homme que de prétendre l'anéantir en lui [2]. L'amour que nous portons à des êtres chéris se résigne difficilement à une séparation définitive. La conviction s'impose que le phénomène inexplicable de la conscience dépasse les limitations de notre existence terrestre [3], et le sentiment exige qu'une justice posthume répare les iniquités de notre monde. L'épicurisme, pour lequel le genre humain était une création aveugle du tourbillon des atomes, rendait incompréhensible pour chacun sa propre existence ; il n'apaisait pas l'inquiétude qu'éveillait la persuation d'être livré à une fatalité sans intelligence et sans pitié. En outre, le bonheur purement négatif qu'il promettait, en représentant la mort comme la fin de nos misères, paraissait bien pâle à côté de la félicité radieuse dont ses adversaires faisaient luire l'espérance. Toutes les raisons qui, à travers les siècles, ont alimenté la foi en une existence d'outre-tombe, conduisirent les anciens à modifier sans cesse leur doctrine de l'immortalité pour essayer de l'adapter à la science, toujours illusoire, de leur époque, et à remplacer par des formes nouvelles de survie celles qui semblaient inacceptables et désuètes.

Fantômes exténués végétant dans la nuit du tombeau, ombres insaisissables

1. Cf. *infra*, ch. II.
2. Cf. *infra*, ch. II, fin.
3. Cf. Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 62 s.

descendues dans les cavernes profondes de la terre, âmes plongées dans l'abîme ténébreux de l'hémisphère invisible, souffles ignés entraînés par les vents à travers l'atmosphère, démons lunaires nourris des vapeurs s'élevant d'ici-bas, essences rationnelles retournant au soleil qui les a créées, ou remontant à travers le ciel étoilé vers l'Empyrée, d'où elles sont descendues, toutes ces conceptions, qui partent de la foi naïve d'une époque archaïque pour aboutir aux plus hautes spéculations religieuses, marquent l'effort incessant des penseurs pour mettre la vie future d'accord avec la psychologie et la cosmologie qu'ils professaient.

Mais dans le paganisme, qui ne connaît point d'orthodoxie théologique, une nouvelle croyance n'élimine pas nécessairement une croyance antérieure. Elles peuvent coexister longtemps comme des possibilités entre lesquelles l'intelligence a le choix. Cette indécision ne troublait point des esprits qui n'étaient pas assujettis à la rigueur dogmatique d'un crédo imposé [1]. Nulle foi ne fut plus mouvante que celle qui s'attachait à la vie d'outre-tombe et qu'aucune expérience ne pouvait contrôler comme la croyance aux théophanies ou aux prophéties. Rien n'est plus tenace que les idées relatives au culte des morts, rien ne se conserve avec plus de persistance à travers les générations que les usages funéraires. La continuité en est assurée à la fois par l'amour et par la crainte. En accomplissant scrupuleusement les cérémonies ataviques auxquelles ont droit les trépassés, on espère obtenir pour ses proches un sort meilleur dans un autre monde. D'autre part, on redoute la vengeance des défunts si en négligeant ces rites, on leur a infligé des souffrances dans leur existence posthume [2]. Ainsi se perpétue une série d'antiques notions dont le culte assure la conservation, même quand des conceptions plus avancées se sont fait jour. Comparables à ces organes atrophiés qui subsistent dans les corps évolués sans y remplir aucune fonction, les gestes traditionnels se réduisent à n'être plus que survivances dont la valeur première s'est perdue. L'expression de doctrines hétérogènes, étrangement accolées, se rencontre parfois dans une même épitaphe, où seule une interprétation symbolique peut en atténuer la contradiction. Ainsi, l'histoire de l'idée d'immortalité chez les Romains est moins celle de l'évolution d'un concept, que celle d'apports successifs qui se sont déposés sur un fonds primitif, comme les sédiments qui forment les stratifications géologiques d'un terrain. C'est un ensemble singulièrement complexe de croyances et

1. Cf. *infra,* ch. 1, p. 14.
2. Cf. *infra,* ch. 1, p. 19 ss.

de spéculations d'époques diverses que l'antiquité a léguées au Moyen-Age, dont elles ont alimenté à la fois la théologie et la superstition, jusqu'au moment où l'écroulement du système géocentrique, en bouleversant toutes les idées sur l'ordonnance du cosmos, priva de son point d'appui une eschatologie qui en dépendait indissolublement. Lorsque la terre cessa d'être le centre de l'univers, seul point fixe entouré par les cercles mouvants des cieux, pour devenir une pauvre planète tournant autour d'un astre, qui lui-même se meut dans l'immensité insondable parmi une infinité d'autres, l'idée naïve que les anciens avaient conçue du voyage des âmes dans un monde étroitement borné devint inacceptable et le progrès de la science en discréditant la solution erronée que nous avait léguée l'antiquité, nous a laissé en présence d'un mystère que ne soupçonnaient point les mystères païens.

CHAPITRE PREMIER

LES VIEILLES CROYANCES [1]

I. — La vie dans la tombe.

Cicéron abordant dans ses Tusculanes [2] la question de l'immortalité de l'âme, invoque tout d'abord en sa faveur le fait qu'on y a cru de toute antiquité. Si les premiers Romains n'avaient pas été convaincus que l'homme au sortir de cette vie n'était pas anéanti et que tout sentiment n'était pas éteint dans la mort, on ne s'expliquerait point, dit-il, les prescriptions du vieux droit pontifical et les cérémonies célébrées sur les sépultures, dont la violation était regardée comme un crime inexpiable. Cette observation est d'un esprit très judicieux. Chez tous les peuples il subsiste dans les rites funèbres, dans les coutumes du deuil, imposés par la loi religieuse ou par la tradition, des usages qui dérivent de conceptions archaïques de la vie d'outre-tombe, et qu'on continue à pratiquer sans plus en comprendre la signification primitive. L'érudition moderne s'est attachée, parfois avec succès, à les élucider en s'aidant des

1. Nature et survivance de l'âme : Les idées exposées par Rohde, *Psyche,* ont été critiquées par Otto, *Manen* (1923) ; cf. Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 160 s. ; *R. E.*, s. v. «Manen», t. XIV, 1051-1060 ; Jacobsen, *Manes* (1924) ; Böhmer, *Ahnencult* (1943).
2. Cic., *Tusc.*, I, 12, 27.

pratiques des peuples sauvages et du folklore européen. Nous n'entrerons pas dans la voie de ces recherches, puisque, voulant surtout exposer ici les idées d'immortalité sous l'Empire romain, nous n'avons à considérer que les croyances encore vivantes à cette époque. Une fausse interprétation donnée par un philosophe peut avoir pour nous plus de valeur historique que l'explication véritable d'une institution dont le sens s'était perdu.

Mais même parmi les idées qui n'étaient point oblitérées ou discréditées, on distingue des conceptions d'âge très différent.

Les doctrines du paganisme sont, comme le sol de notre planète, formées de stratifications superposées ; lorsqu'on les creuse, on y découvre, sur les assises premières, des sédiments successifs et des alluvions récentes. Dans les religions antiques rien ne se détruit brusquement et les transformations ne sont jamais révolutionnaires. La foi du passé n'est pas entièrement abolie, quand se forment de nouvelles façons de croire. Aucune théologie ne formulait alors le crédo d'une orthodoxie canonique, hors de laquelle tout était erreur. Des opinions contradictoires pouvaient coexister longtemps sans qu'on fût choqué de leur désaccord, et c'est peu à peu, lentement, que le raisonnement excluait les unes au profit des autres, non sans qu'il en subsistât dans les esprits et dans les mœurs des survivances tenaces. Si des novateurs, devançant leur temps, s'affranchissaient des préjugés généralement reçus et sanctionnés par une longue tradition, des retardataires s'attachaient obstinément à des croyances discrédités et rejetées par tous les esprits éclairés. Ainsi, la foi en la vie future qui avait cours à Rome, se présente comme un amalgame singulier où des idées naïves, remontant à l'époque préhistorique, se mêlent à des théories scientifiques importées tardivement en Italie. Le métissage de la population, qui résulta de l'émigration et de l'esclavage dans un empire unifié et pacifié, y fit vivre côte à côté des hommes de races diverses et d'un niveau de culture très différent ; par suite, aux conceptions philosophiques d'une civilisation raffinée se mêlaient dees souvenirs de la sauvagerie primitive. Un synchronisme apparent dissimule la coexistence de croyances d'âges très éloignés dans le temps.

Considérons d'abord la plus ancienne de ces diverses manières de se figurer la survie dans l'au-delà. L'ethnographie a démontré que chez de nombreux peuples a régné et règne parfois encore la croyance que les morts continuent à vivre dans le tombeau. Le peu que les fouilles archéologiques nous ont appris sur les conceptions religieuses des tribus diverses qui peuplaient l'Italie,

montre qu'elles ont partagé ce sentiment dès l'âge de la pierre [1]. Malgré toutes les variations locales et raciales, on a constaté dans les usages funéraires une certaine uniformité, d'où il est permis de tirer quelques conclusions générales. Les égards témoignés au mort qu'on inhume prouvent à l'évidence qu'on ne croyait pas que toute sensibilité fût éteinte en lui. D'ordinaire sa tombe est construite avec soin. On y dépose le cadavre couvert de ses vêtements, paré de ses bijoux ; on place à côté de lui les armes, les ustensiles dont il avait coutume de se servir, en y joignant quelque nourriture. Nous ne forcerons pas le sens des faits observés, si nous en concluons que pour la plupart des inhumants de la péninsule, les défunts habitaient une maison souterraine, où, menant une vie analogue à celle des survivants, ils restaient fidèles à leurs anciennes habitudes. La substitution de la crémation à l'enterrement ne changea rien aux convictions des peuplades qui adoptèrent cet autre rite des funérailles. La preuve en est que les incinérants déposent le cadavre sur le bûcher habillé comme pendant la vie terrestre, que l'urne contenant les cendres est traitée exactement comme l'était le corps, dont elle prend parfois plus ou moins l'aspect. Elle est placée pareillement dans le tombeau qui la reçoit avec des armes, des outils, des objets de toilette, des mets et des boissons. Fréquemment l'urne cinéraire elle-même reproduit plus ou moins exactement l'apparence de la hutte où s'abritaient les vivants [2]. Ainsi tout ce que l'archéologie nous apprend corrobore la conclusion qu'aussi haut que nous puissions remonter, les tribus italiques ont accepté cette foi en une survie dans la sépulture que partagea une large portion de l'humanité à un stade reculé de son évolution.

Les primitifs, déconcertés par la mort, ne peuvent se persuader que cet être qui se mouvait, sentait, voulait, comme eux-mêmes, puisse être brusquement privé de toutes ses facultés. Celui qui était plein de vigueur, devait, bien que ses membres raidis fussent réduits à l'immobilité, garder quelque chose de la force qui avait été sienne. Cette force devait se conserver pendant une durée indéterminée ou même infinie. L'idée la plus ancienne et la plus grossière est que le cadavre même n'était pas dépourvu d'une sensiblité obscure, qu'il ne

1. Fr. von Duhn et Messerschmidt, *Italische Gräberkunde*, 2 vol., Heidelberg, 1924-1939 ; A. Grenier, *Bologne villanovienne et étrusque*, 1912 ; R. Mac Iver, *Villanovians and early Etruscans*, Oxford, 1924. Rose, *Ancient italian beliefs concerning the soul.* (dans *The classical quarterly*, 1938, pp. 129-135) ; J. Heurgon, *Capoue préromaine*, Paris, 1942, p. 394 ss.

2. Cf. infra, N. C. (= Note Complémentaire) I.

pouvait plus manifester ; on se le figurait plongé dans une torpeur semblable à celle du sommeil. L'énergie vitale qui l'avait animé, continuait à rester attachée à son corps et ne pouvait subsister sans lui. Cette croyance a été si puissante en Égypte qu'elle a inspiré toute une partie du rituel funéraire et provoqué des soins infinis pour assurer la préservation de la momie. Mais même en Occident, cette idée instinctive a survécu vaguement, et l'on pourrait de nos jours encore en découvrir quelques traces. Lucrèce[1], dans un passage curieux, constate cette ténacité des vieux préjugés qu'Épicure se flattait d'avoir détruits ; il croit devoir combattre cette illusion invincible des hommes, qui, tout en affirmant que la mort supprime tout sentiment, gardent une inquiétude secrète des souffrances que leur dépouille sera sujette à endurer et s'apitoient sur leur propre sort à l'idée qu'elle pourrait être dévorée par les vers ou par les carnassiers : « Ils ne peuvent se séparer d'elle, ils ne se distingent pas de ce corps étendu qu'ils se figurent être encore eux-mêmes. Pourquoi, continue le poète, serait-il plus douloureux d'être la proie des fauves, que d'être rôti par la flamme du bûcher, de geler couché sur la dalle glacée du tombeau ou d'être écrasé sous le poids de la terre entassée. » Mais précisément cette appréhension que la terre puisse oppresser lourdement ceux qui y sont ensevelis, se manifeste chez beaucoup de peuples qui pratiquent l'inhumation, et elle s'exprime à Rome dans ce souhait, si usité qu'on le rappelle dans les épitaphes par de simples initiales : *S(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* ; « Que la terre te soit légère ». Sans doute ce vœu appartenait-il au formulaire des prières que l'on prononçait sur la tombe et son emploi rituel en a-t-il assuré la persistance, même lorsqu'on eut cessé d'admettre la sensibilité posthume qu'elle impliquait. Cependant jusque sous l'Empire il s'est trouvé des philosophes stoïciens pour soutenir que l'âme ne durait qu'aussi longtemps que se conservait le corps[2] et lorsque dans les imprécations on souhaitait que la terre pesât lourdement sur la dépouille d'un ennemi c'est évidemment avec l'idée que celle-ci était exposée à en souffrir[3].

Mais l'expérience prouvait que le cadavre se décomposait promptement dans le sol et qu'il n'en subsistait que des ossements décharnés. Lorsque se généralisa la coutume de l'incinération, qui, pratiquée en Italie depuis l'époque préhistorique, fut communément usitée de préférence à l'inhumation pendant les deux

1. Lucrèce, III, 870 ss. Cf. Ovide, *Mét.*, XV, 156.
2. Servius, *Én.*, III, 68.
3. Tertull., *De testim. animae*, 4 : « Ut sentienti maledicis, terram gravem imprecaris ». Cf. Dessau, 8190.

premiers siècles de l'Empire[1], la destruction du corps s'opéra sous les yeux mêmes des assistants. On en arriva ainsi à penser que ces trépassés qu'on revoyait en rêve[2] et qu'on croyait parfois sentir près de soi, qu'on gardait au moins présents dans la mémoire, étaient devenus quelque chose de différent de cet être d'os et de chair qu'on avait connu. Il se détachait de cette personne matérielle des éléments subtils, remplis d'une force mystérieuse, qui subsistaient quand l'organisme humain était tombé en poudre ou réduit en cendres. C'était ce même principe qui abandonnait provisoirement les personnes à qui un évanouissement ou une léthargie faisait perdre connaissance. Si cette essence légère n'avait pas quitté le mourant au moment où il expirait, — car il n'était point certain qu'elle pût se dégager immédiatement de sa gangue corporelle — le feu du bûcher la libérait ; mais elle continuait à habiter le sépulcre dans lequel reposaient les ossements desséchés ou calcinés du mort. L'idée qu'elle était liée en quelque manière à ceux-ci était ancrée dans les esprits, et la littérature même atteste la persistance de cette opinion vulgaire, si profondément enracinée qu'elle survivait à côté de formes moins matérielles de la foi en l'immortalité. Properce, maudissant une femme, lui souhaite « que ses Mânes ne puissent se fixer près de ses cendres »[3]. Et à Liternum en Campanie, où s'était fait inhumer Scipion l'Africain, ne voulant pas, comme il disait, laisser même ses os à son ingrate patrie, on montrait la grotte où il reposait et où, croyait-on, « un serpent gardait ses Mânes »[4]. Comme les épitaphes, les écrivains persistent ainsi à parler d'ensevelir dans le sépulcre l'âme, l'ombre, les Mânes de celui qu'on y dépose et leur langage exprime encore, presqu'à leur insu, l'antique croyance qu'on y enfermait, avec le cadavre, quelque chose de vivant[5]. Encore au Ve siècle de notre ère la superstition populaire gardait la conviction qu'on pouvait emprisonner une âme, non seulement dans la tombe, mais dans une urne cinéraire .

On ne peut s'attendre à trouver une cohérence logique dans des sentiments instinctifs. A l'idée que le corps ou même les ossements calcinés sont associés en quelque mesure à la survie de l'âme, s'oppose celle que le cadavre inanimé

1. Cf. N. C., I.

2. Taylor a fait de ces visions oniriques la source de la croyance a l'immortalité, et sans doute a-t-il exagéré, mais elles restèrent toujours une des raisons que l'on invoqua en sa faveur, cf. *infra*, ch. I, 4.

3. Properce, IV, 5, 3 ; cf. Virgile, *Én.*, III, 68.

4. Pline, H. N., XVI, 44, 234 ; cf. Tite-Live, XXXVIII, 53 et Otto, *Manen*, p. 57.

5. Muzzioli, *Studi e materiali di st. delle relig.*, 1939, XV, p. 42. Cf. Quint., *Declam.* X, 7, *infra*, p. 22, n. 1.

est impur. Dès que la vie l'a abandonné, il devient la proie d'une corruption fétide qui bientôt le défigure et en fait un objet d'horreur. Par suite, on cru naturellement que son contact ou même sa présence souillaient ceux qui l'approchaient. Après les funérailles, des ablutions étaient imposées pour effacer cette pollution [1]. Cette nécessité d'une désinfection pour se prémunir contre les suites d'une contagion contractée auprès de la dépouille de ce qui avait été un être humain, était si profondément ressentie, qu'elle n'a pas cessé à travers les siècles d'inspirer en France nombre de pratiques du folklore [2].

Il ne faudrait pas tenter de définir avec trop de rigueur les caractères d'une âme dont la nature restait vague et flottante pour ceux-là même qui en admettaient l'existence, car leurs conceptions furent, dès l'origine, complexes et multiples [3]. Mais certainement cet esprit désincarné, quelles que fussent ses qualités, gardait, suivant eux, l'apparence de l'être vivant comme le montraient les apparitions qui surgissaient dans les rêves et les visions qu'évoquait la mémoire et auxquelles l'homme encore inculte prêtait une réalité objective. C'était un *eïdôlon,* une âme-image, reproduisant les traits et la stature du défunt. Simulacres de ceux qui n'étaient plus, mais qui cependant existaient encore, puisqu'ils se montraient aux survivants tels qu'ils avaient été, ces esprits des morts étaient impalpables, d'une fluidité presque immatérielle, mais ils conservaient la faculté de se mouvoir, de sentir, de parler, comme avant leur décès.

A cette idée primitive de la persistance latente de la vie dans le corps rigide et glacé ou de son transfert à un être vaporeux semblable au corps, s'associe celle que le défunt conserve tous les besoins et tous les sentiments qu'il éprouvait auparavant. De cette conception est né le culte funéraire qui se célèbre près du cadavre et sur le tombeau. L'étude comparative des pratiques usitées au moment des funérailles et ensuite sur la sépulture chez les différents peuples indo-européens a prouvé à l'évidence que les rites funéraires qui leur sont communs remontent à l'époque reculée où ils étaient encore réunis [4]. Ils se rattachent à ce culte des ancêtres qui leur appartient à tous et est intimement lié à la religion familiale et à la division de la société en *gentes*. Fustel de Coulanges qui, le premier, a mis ces faits en lumière, en a conclu déjà que les Aryens

1. Rohde, *Psyche* (tr. fr.) pp. 181, 193, 323 ss. — Cf. *infra*, p. 22, n. 7.
2. Van Gennep, pp. 656, 776, 785 ss.
3. Cf. Nilsson, *Gr. Rel.*, p. 50 ss. ; p. 178 ss.
4. Schrader-Nehring. s. v. « Ahnencultus », t. I, p. 18 ss. ; Hastings, *Enc.*, s. v. « Aryan religion ».

croyaient à la survivance vague et indécise de l'être humain, invisible mais non immatériel, et réclamant des mortels une nourriture et des breuvages[1]. Chez certains d'entre ces peuples, des textes du XVIe siècle prouvent encore la persistance de coutumes mortuaires qui, jusque dans leurs détails, sont semblables à celles usitées primitivement en Grèce et à Rome[2]. Même en dehors des populations de race aryenne, en particulier chez les Sémites, les cérémonies célébrées en l'honneur des morts offrent aussi dans leur ensemble une similitude remarquable avec celles dont les Hellènes et les Italiques avaient conservé la tradition[3], parce qu'à un certain stade de civilisation, l'on se fit de la condition des défunts une idée semblable et l'on peut, dans ce sens limité, parler de l'universalité d'un même culte des morts.

La comparaison des rites funéraires accomplis ainsi par l'humanité presque entière en éclaire la signification : elle montre qu'ils s'inspirent presque partout des mêmes sentiments. Les manifestations de la piété envers les disparus procède de la crainte plutôt que de l'espoir, d'une aversion, autant que d'une affection, car les défunts sont enclins au ressentiment et prompts à la vengeance, si on les offense ou les néglige[4]. On appréhende cette force inconnue qui est en eux, cette puissance mystérieuse qui les fait agir. Si le cours de leur existence terrestre a été subitement interrompu, surtout s'ils ont péri avant l'âge, on soupçonne qu'ils ont été victimes de quelque maléfice[5] ; s'ils ont succombé à une longue maladie, c'est par suite d'une invasion d'esprits malfaisants, provoquée par des sortilèges. On redoute toujours le ressentiment ou la malveillance de ceux qui ont été arrachés à leur foyer et à leurs habitudes ; ils envient, croit-on, les survivants qui voient encore la lumière et jouissent des biens dont ils sont privés. Dans de nombreuses contrées des deux hémisphères on a constaté cette attitude des sauvages envers les trépassés, qu'ils s'ingénient, par tous les artifices en leur pouvoir, à tenir éloignés deux-mêmes et à bannir de leur demeure. La crainte des morts a été l'inspiratrice féconde de rites infiniment variés, précautions prises pour déjouer la malignité astucieuse d'esprits irritables ou pour apaiser leur ressentiment et se concilier leur bienveillance secourable.

1. Fustel de Coulange, *La cité antique*, p. 78.
2. Voir N. C., II.
3. A. Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906 ; Loisy, *Sacrifice*, p. 162 s.
4. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants*, Paris, 1924. Frazer, *The fear of the dead*, 1933 (trad. française : *La crainte des morts*, Paris, 3 vol., 1934-1937). Cf. Servius, *En*, III, 63 : « Manes placari sacrificiis ne noceant ».
5. Cf. *infra*, ch. VII (morts prématurées).

Des explosions bruyantes de douleur, puis des manifestations prolongées d'affliction prouveront d'abord à celui qui s'en est allé qu'il est vraiment regretté et qu'on ne se réjouit pas d'être débarrassé de lui. Les lamentations de la famille réunie autour du cadavre étendu sur sa couche se retrouvent chez une quantité de peuples aryens et non aryens[1], et pour les rendre plus impressionnantes, souvent des pleureuses à gages (*praeficae*) étaient invitées à y participer. Chez les anciens les plus civilisés les chants funèbres étaient encore accompagnés fréquemment de cruelles mutilations, comme chez les primitifs : les femmes s'arrachaient les cheveux, s'égratignaient les joues, se frappaient la poitrine et la tête[2]. Avec leur sens de la mesure les Grecs s'attachèrent à modérer l'excès de la violence dans l'expression de la douleur[3]. Les lamentations des Romains avaient, à l'origine, le même caractère de sauvagerie et donnaient lieu aux mêmes transports. Atténuées, elles continuèrent à être pratiquées jusque sous l'Empire[4] et les sculptures des sarcophages montrent quelle importance l'on persistait à y attacher, quoique leur sens primitif fût probablement oublié[5]. Ni le triomphe du christianisme[6], ni la domination de l'Islam ne purent détruire une couutme millénaire, regardée comme un devoir envers les disparus. Les cantilènes attristées et les hurlements aigus des parents et amis, comme l'emploi de « vocératrices » professionnelles, se sont maintenus dans plusieurs provinces françaises jusqu'au XIXe siècle[7]. Aujourd'hui encore en Corse et dans bien d'autres régions de l'Europe et de l'Asie, lorsqu'une vie s'est éteinte, on entend retentir dans la maison endeuillée la lugubre mélopée de la complainte funèbre[8].

1. Eugen Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgard, 1938 ; M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten* (Sitzungsb. Akad. Wien, tome 219, 2) 1941 (comparaison avec les autres peuples).
2. Ernst Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* p. 703.
3. Rohde, *Psyché*, tr. fr., 182 s. — Cf. Boyancé, *R. E. A.*, 1944, XLVI, p. 181. Préambule de Charondas dans Stobée, IV, p. 149 ; cf. Delatte, *Politique pythagoricienne*, Liège, 1922, p. 199.
4. Horace, *Odes*, II, 20, 22 ; Cicéron, *De leg.*, II, 59 ; Lucien, *De luctu*, 19. Cf. Lattimore, p. 178 s.
5. Sarc. des Haterii avec les *praeficae* : Rushford, J. R. S., 1915, V, p. 149. — Reinach, R. R., II, 240 (Cluny), III, 45 (Florence).
6. Cf. Jean Chrysost., *Homil. in Ioh.*, LXII, 4 (P. G. LIX. 346 ss.); *In epist. ad Hebraeos hom. IV* (P. G., LXIII, 42 s.) ; *In epist. ad Corinthios homil.* XII (P. G., LXI, 106) ; Julien, *Epist.*, 136 (p. 197, 9).
7. Cf. Van Gennep, p. 668 s., 679 ss.
8. En Grèce : Schmidt, *A. Relgw.*, 1926, XXIV, p. 294 ss. — En Corse : *Enciclop. Italiana*, s. v. « Vocero » (XI, 517, 525). — Chez les Slaves, *infra* N. C. II. — Dans les

On peut dire que primitivement le culte funéraire commençait, dès avant le décès. Une antique coutume, tombée en désuétude à Rome, mais dont on conservait le souvenir et qui s'était maintenue ailleurs, voulait qu'on déposât le moribond sur le sol devant la porte de la maison. Pour que le défunt pût être accueilli dans le sein de la Terre mère, il devait mourir en contact direct avec elle. Ainsi seulement, il pouvait être admis immédiatement dans le séjour souterrain des trépassés[1].

De même, on n'a pu relever à Rome que de faibles traces de la veillée des morts. Sans doute était-il d'usage de faire garder le cadavre pour que rien de fâcheux ne lui arrivât depuis le décès jusqu'aux obsèques[2], mais on ne trouve rien de semblable à la coutume de se réunir dans la chambre mortuaire et d'y passer la nuit à boire jusqu'à l'ivresse et à se divertir bruyamment pour réjouir le défunt. Cependant cet usage existait chez les Celtes de la Gaule comme chez les Germains d'outre-Rhin[3], et, en Bretagne, il s'est conservé jusqu'à nos jours[4]. Les Irlandais l'ont même transporté aux Etats-Unis où ils continuent à célébrer leur *Irish wake* alcoolique.

C'est après le départ de la maison mortuaire que se déroulent chez les Romains les cérémonies successives du culte funéraire. Le souci de ne point attirer sur soi le ressentiment du défunt veut qu'on lui assure une existence supportable dans la nouvelle habitation devenue sienne, car sinon il viendrait molester sa famille et punir ceux qui l'ont privé de ce qui lui était dû. La sollicitude pour des êtres aimés, le désir de les empêcher de souffrir, l'espoir d'obtenir leur protection ont eu une part dans la naissance et dans le maintien de ces pratiques, mais celles-ci furent inspirées surtout, nous le disions, par la peur que causaient les esprits, et la preuve en est qu'elles étaient les mêmes pour tous les trépassés indistinctement, qu'on les eût chéris ou détestés.

pays musulmans, Cramer, *l. c.* [*supra*, p. 20, n. 1], p. 81 ss. — En Perse : Henri Massé, t. I, p. 96 ; 108. — En Egypte : Galal, *Revue des ét. islamiques*, 1937, p. 57 ss.

1. Servius, *En.*, XII, 395 : « Ut extremum spiritum redderent terrae ». Cf. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 26 ss. ; Samter, *Festschrift O. Hirschfeld*, 1903, p. 249 ss., ; Jacobsen, p. 114, n. 4. — La coutume s'est conservée en Grèce, cf. B. Schmidt, *l. c.* [p. 20, n. 8], p. 284.

2. Properce, IV, 7, 25 ; Firmic. Mat., *Mathes.*, III, 9, 3. Cf. Paul Thomas, *Bull. Acad. de Belgique*, 5e série, t. VIII, 1922, p. 415 ss.

3. La veillée mortuaire se trouve partout en France ; cf. van Gennep, p. 703 ss. — En Allemagne, cf. Sartori, *Speisung der Toten* [*infra*, p. 29, n. 2], p. 107 s. ; Grimm, *Deutsche Mythol.* 4, III, p. 405 ; *Wörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, s. v. « Leichenwache ».

4. A. Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons*, 2e éd. Dottin, p. 229.

Le premier devoir de la famille, quand un de ses membres avait passé de vie à trépas, était de lui assurer des funérailles religieuses. Depuis les temps les plus reculés, tous les peuples de l'antiquité ont partagé la croyance que les esprits de ceux qui n'ont pas été ensevelis selon les rites souffrent dans l'autre vie. La privation de sépulture est un crime inexpiable commis envers ses parents, une peine redoutable infligée par le droit pénal, une malédiction qui menace tous les hommes. Car de l'accomplissement exact des cérémonies consacrées dépend le repos dans l'au-delà. Sans doute les formules liturgiques qu'on prononçait avaient-elles le pouvoir de fixer l'ombre dans le tombeau [1]. Si le mort n'y a pas été déposé suivant les formes prescrites par la tradition, son âme est condamnée à rôder sans trève sur la terre, larve maudite et pernicieuse, fantôme inquiet et inquiétant, qui se venge sur les survivants des maux que ceux-ci lui ont infligés et qu'invoquent les magiciens comme des démons redoutables [2]. Les esprits des naufragés qui périssent en mer vaguent à la surface des flots [3], et la croyance vulgaire veut qu'ils deviennent des mouettes voletant çà et là [4]. On redoute surtout d'être dévoré par les poissons, ce qui exclut toute possibilité de funérailles décentes [5]. L'absence d'un enterrement convenable était ainsi considérée comme une source de tourments infinis pour les disparus comme pour les survivants. C'était un devoir pieux que de jeter quelques mottes sur un cadavre abandonné et la charité commandait au passant le plus pressé de s'arrêter devant les restes d'un inconnu pour déposer sur lui une poignée de glèbe [6]. Les pontifes, qui se croyaient souillés par la rencontre d'un cadavre, ne pouvaient cependant, s'ils trouvaient un corps gisant sur le sol, le laisser non inhumé [7]. Ensevelir les morts est resté dans l'Église une œuvre de miséricorde. L'abandon suprême était le pire des châtiments que dans les imprécations on souhaitait à ses ennemis [8]. Il provoquait chez les croyants une auxiété comparable à celle que leur cause aujourd'hui le refus des derniers

1. Cf. Quintilien, *Déclam.*, X, 7 : Ombre enfermée dans le tombeau par une incantation magique.

2. Jobbé-Duval, *op. cit.* ; André Parrot, *Malédictions et violation des tombes*, 1939, p. 150 ss.

3. Achill. Tat., XVI, 1 ; Sénèque, *Cons. Helv.*, XIX, 4 ss. Edm. Leblant, *Mém. Ac. Inscr.*, XXVIII, 2e partie, 1875, pp. 75 ss.

4. Weicher, *Der Seelenvogel*, 1902, p. 23 n. 1.

5 *Papyr. mag.*, V, 280 (I, p. 190, Preisendanz) ; *Anthol. Pal.*, VII, 276. Cf. Dölger, *A. Chr.*, I, 1929, p. 179.

6. Pseudo-Quintilien, *Déclam.*, V, 6.

7. Servius, *Én.*, VI, 176.

8. Horace, *Épode*, 5, fin ; Virgile, *Én.*, IV, 620, etc.

sacrements. La loi dans les cités grecques comme à Rome privait souvent de sépulture les suicidés et les suppliciés dans l'espoir que l'appréhension d'un sort misérable dans l'au-delà pourrait détourner les désespérés et les criminels de leur funeste dessein[1]. Parfois elle défendait seulement que le coupable fût enseveli dans sa patrie[2], peine presque aussi terrible, puisque ses Mânes ne pouvaient ainsi recevoir les offrandes de ses proches. Aussi, lorsque quelque accident faisait périr à l'étranger un voyageur, un soldat, ou un marin en mer, ramenait-on, quand on le pouvait, le corps dans son pays natal. Si c'était impossible on lui élevait au moins un cénotaphe et l'on appelait à haute voix trois fois le mort par son nom, afin qu'il vînt habiter la demeure qu'on lui avait préparée[3]. Lorsque la crémation se généralisa à Rome, le vieux droit pontifical imagina un autre subterfuge pour que les anciens rites pussent être accomplis : on coupait un doigt au cadavre porté au bûcher et l'on jetait trois fois une poignée de terre sur cet *os resectum*[4].

Ces antiques croyances, source de tant d'angoisses et de superstitions, furent vivement combattues par les philosophes. Les Cyniques d'abord, puis les Épicuriens et les Stoïciens s'attachèrent à en démontrer l'absurdité. Ils aimaient à citer la réponse de Théodore l'Athée à Lysimaque, qui le menaçait d'une mort sans sépulture : « Qu'importe que je pourrisse sur la terre ou au-dessous ? »[5]. Il est indifférent à un sage qu'une dépouille insensible et inerte soit brûlée ou inhumée, dévorée par les vers ou par les corbeaux. Pourquoi périr au loin serait-il une infortune ? Il n'y a de patrie que pour les vivants ; la terre entière est la demeure des morts[6]. Mais la fréquence même avec laquelle ces lieux communs étaient répétés dans les écoles, prouve combien étaient tenaces les préjugés qu'ils prétendaient déraciner. Les appréhensions irraisonnées qu'inspirait la privation de sépulture subsistèrent jusque sous l'Empire, non seulement dans la foule crédule, mais encore dans les classes les plus éclairées. On en trouve des preuves dans le souci extrême que prennent ceux qui le peuvent de se faire construire un tombeau et d'y assurer à jamais

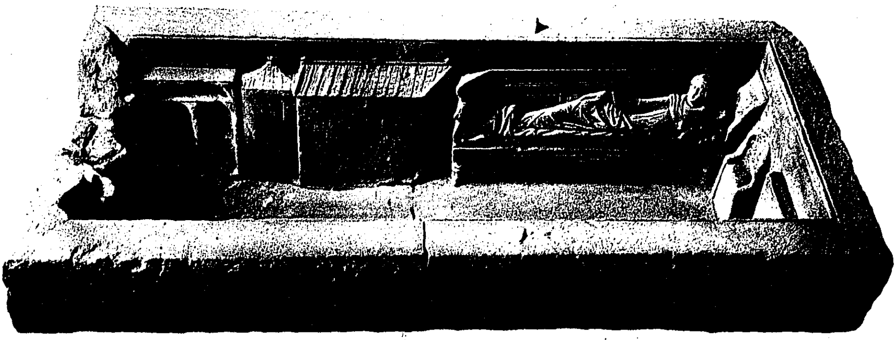
1. Cf. *infra*, ch. VII.
2. Sénèque, *Remed. fortuit.*, III, 2 ; cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 218, n. 1 (tr. fr., p. 179, n. 5).
3. Saglio-Pottier, s. v. « Funus », 1936. — Funérailles fictives en Bretagne : Van Gennep, p. 819.
4. *Infra*, N. C., I.
5. Sénèque, *Dial.*, IX, 14, 3 ; Cic., *Tusc.*, I, 43, 102.
6. Philon, *De Iosepho*, 5 (IV, 66 Cohn). — Sénèque, *Epist.*, 92, 34 s.; *Remed. fortuit*, III, 2, 3. — Lieu commun de la philosophie, cf. Lucrèce, III, 870 avec la note de Heinze (p. 169).

par une fondation, la célébration des cérémonies funéraires, dans la menace de peines judiciaires et de châtiments divins que formulent les épitaphes contre les sacrilèges qui violeraient le sépulcre[1], dans la constitution d'une foule de collèges populaires dont le principal objet était d'assurer à leurs membres des obsèques honorables. Le règlement des *cultores* de Diane et d'Antinoüs à Lanuvium[2], stipule que si le maître d'un esclave décédé refuse méchamment de livrer son corps, le collège célèbrera un *funus imaginarium* : c'est à-dire que la cérémonie se passera en présence d'une figure représentant le défunt et portant un masque à sa ressemblance. On attendait de cet enterrement « imaginaire » des effets aussi salutaires que l'envoûteur opérant sur une poupée qui figurait sa victime, s'en promettait de nuisibles.

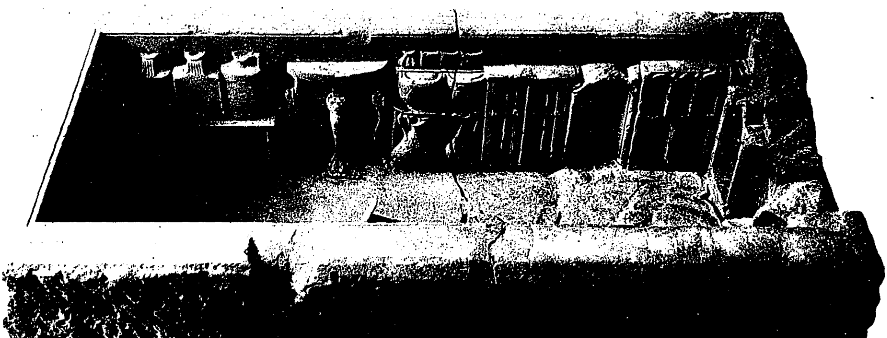
La crainte d'un destin funeste réservé à ceux qui n'ont pas obtenu les honneurs funèbres est un des sentiments les plus généralement partagés et les plus durablement conservés par les populations païennes. Les Juifs eux-mêmes acceptèrent une croyance semblable et pensèrent que celui qui ne reposait pas en paix dans le tombeau n'avait pas de part à la résurrection de la chair. Les chrétiens héritèrent de cette conviction et crurent en grand nombre que si le corps n'avait pas été inhumé ou si ses ossements avaient été dispersés par une main impie, il ne se relèverait pas au jour suprême[3]. Les efforts des docteurs de l'Eglise pour extirper cette superstition, furent longtemps aussi infructueux qu'avait été la réaction philosophique à dissiper une épouvante instinctive des foules. Les terreurs d'autrefois continuent même à hanter les Grecs d'aujourd'hui et ils restent persuadé, qu'à défaut d'obsèques religieuses, le mort revient errer sur la terre, transformé en un vampire sanguinaire[4].

Le tombeau est la maison du mort. C'est là une idée commune à tout le monde antique et à travers la sculpture funéraire on peut suivre la transmission d'Orient en Occident, de la tradition artistique qui veut que la sépulture reproduise l'habitation[5]. Cette assimilation remonte en Italie, nous l'avons vu (p. 15), bien au-delà de la fondation de Rome. Les nécropoles pré-

1. Dessau, 8178 ss. Cf. Parrot, *op. cit.* [*supra*, p. 22, n. 2].
2. CIL, XIV, 2112 = Dessau, 7212.
3. Edmond Leblant, *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs des corps* (Mém. Acad. Inscr., XXVIII, 2 (1875), p. 75-95) ; Cabrol-Leclerq, s. v. « Ad Sanctos », p. 479. Cf. p. ex. CIL, V, 5415 = Diehl, 3863, cf. 3845 n. ; Princeton exped., Prentice, *Greek inscr.*, III B, 2, p. 106.
4. Lawson, *Modern greek folklore*, p. 403.
5. Wiesner, *Das altgriechische Totenhaus* (*A. Relgw.*, 1938, XXXV, p. 314 ss.).



Sarcophage de Simpelveld.
La morte étendue sur sa couche, devant elle reproduction de sa villa.



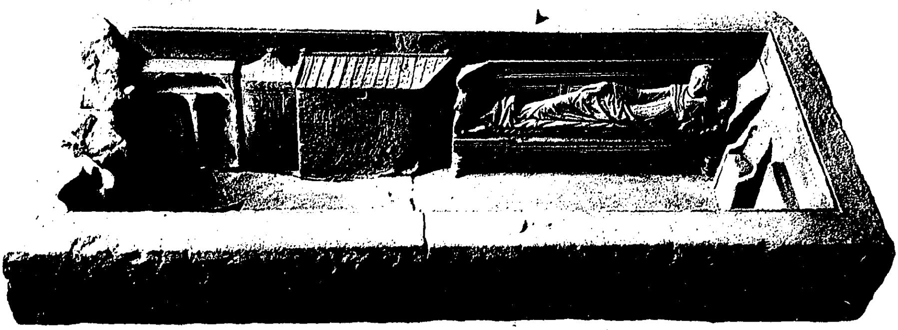
Sarcophage de Simpelveld.
Le mobilier ornant la chambre de la défunte.

par une fondation, la célébration des cérémonies funéraires, dans la menace de peines judiciaires et de châtiments divins que formulent les épitaphes contre les sacrilèges qui violeraient le sépulcre[1], dans la constitution d'une foule de collèges populaires dont le principal objet était d'assurer à leurs membres des obsèques honorables. Le règlement des *cultores* de Diane et d'Antinoüs à Lanuvium[2], stipule que si le maître d'un esclave décédé refuse méchamment de livrer son corps, le collège célèbrera un *funus imaginarium* : c'est à-dire que la cérémonie se passera en présence d'une figure représentant le défunt et portant un masque à sa ressemblance. On attendait de cet enterrement « imaginaire » des effets aussi salutaires que l'envoûteur opérant sur une poupée qui figurait sa victime, s'en promettait de nuisibles.

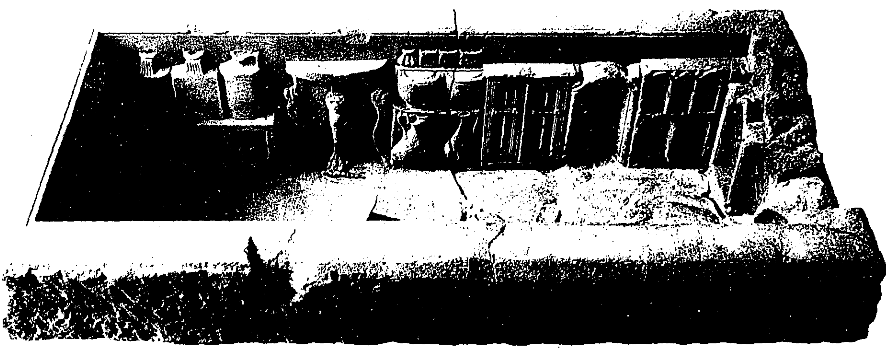
La crainte d'un destin funeste réservé à ceux qui n'ont pas obtenu les honneurs funèbres est un des sentiments les plus généralement partagés et les plus durablement conservés par les populations païennes. Les Juifs eux-mêmes acceptèrent une croyance semblable et pensèrent que celui qui ne reposait pas en paix dans le tombeau n'avait pas de part à la résurrection de la chair. Les chrétiens héritèrent de cette conviction et crurent en grand nombre que si le corps n'avait pas été inhumé ou si ses ossements avaient été dispersés par une main impie, il ne se relèverait pas au jour suprême[3]. Les efforts des docteurs de l'Eglise pour extirper cette superstition, furent longtemps aussi infructueux qu'avait été la réaction philosophique à dissiper une épouvante instinctive des foules. Les terreurs d'autrefois continuent même à hanter les Grecs d'aujourd'hui et ils restent persuadé, qu'à défaut d'obsèques religieuses, le mort revient errer sur la terre, transformé en un vampire sanguinaire[4].

Le tombeau est la maison du mort. C'est là une idée commune à tout le monde antique et à travers la sculpture funéraire on peut suivre la transmission d'Orient en Occident, de la tradition artistique qui veut que la sépulture reproduise l'habitation[5]. Cette assimilation remonte en Italie, nous l'avons vu (p. 15), bien au-delà de la fondation de Rome. Les nécropoles pré-

1. Dessau, 8178 ss. Cf. Parrot, *op. cit.* [*supra*, p. 22, n. 2].
2. CIL, XIV, 2112 = Dessau, 7212.
3. Edmond Leblant, *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs des corps* (Mém. Acad. Inscr., XXVIII, 2 (1875), p. 75-95) ; Cabrol-Leclerq, s. v. « Ad Sanctos », p. 479. Cf. p. ex. CIL, V, 5415 = Diehl, 3863, cf. 3845 n. ; Princeton exped., Prentice, *Greek inscr.*, III B, 2, p. 106.
4. Lawson, *Modern greek folklore*, p. 403.
5. Wiesner, *Das altgriechische Totenhaus* (*A. Relgw.*, 1938, XXXV, p. 314 ss.).



SARCOPHAGE DE SIMPELVELD.
La morte étendue sur sa couche, devant elle reproduction de sa villa.



SARCOPHAGE DE SIMPELVELD.
Le mobilier ornant la chambre de la défunte.

historiques du premier âge du fer, rappelons-le, ont fourni une quantité d'urnes cinéraires imitant les types divers des cabanes où s'abritaient les tribus qui peuplaient alors la péninsule[1]. D'autre part, les hypogées grandioses des Étrusques sont souvent disposés selon le plan de leurs demeures, et tous les visiteurs de l'antique Caeré auront gardé le souvenir de cette « Tombe des stucs » où sur les parois sont représentés en relief les ustensiles domestiques qui, dans la réalité, étaient accrochés au mur des habitations. Les Celtes, en Gaule et hors de la Gaule, ont, au moins depuis le IVe siècle avant notre ère, sculpté des stèles funéraires en forme de maison et y ont déposé les cendres du mort, qui était censé s'établir à jamais dans cet étroit espace, image réduite de son ancien domicile[2]. Une curieuse découverte faite récemment à Simpelveld dans le Limbourg hollandais, montre combien cette croyance naïve d'une antiquité immémoriale restait encore vivace à l'époque des Antonins[3]. Les faces intérieures d'un sarcophage sont décorées de bas-reliefs représentant la défunte étendue sur une couche et, à côté d'elle, le mobilier de sa chambre avec sa vaisselle rangée sur une table et sur un dressoir ; en face, se voit en réduction l'aspect extérieur de la villa où cette matrone avait vécu. Ces simulacres, cachés sous un lourd couvercle et profondément enfouis sous la terre, étaient mis au service personnel de l'ombre qui habitait l'obscurité de cette cuve de pierre.

Comme ces sculptures, les épitaphes romaines ne laissent aucun doute sur la persistance de la conviction que le mort réside dans le sépulcre. La propagation des cultes orientaux, à cet égard comme à plusieurs autres, revivifia des croyances archaïques. Le nom de « maison éternelle » *domus aeterna*[4], emprunté aux Égyptiens et aux Sémites, apparaît fréquemment dans les inscriptions funéraires. Un texte de l'époque républicaine précise même que c'est « la maison éternelle où les défunts passeront ensemble la durée du temps[5] ». Un autre invoque comme motif de consolation cette co-habitation future de toute la famille, où se retrouvera l'intimité d'une mère avec ses deux

1. A. Grenier, *op. cit.* [*supra*, p. 15, n. 1], p. 79 ss. ; Von Duhn, *op. cit.*, p. 213 ss., 319 ss. et passim. — Gisela Richter, *Bull. Metropol. Museum*, 1939, XXXIV, p. 66.
2. Linckelheld, *Les stèles funéraires en forme de maison* (Public. Univ. Strasbourg, 37), Paris, 1927.
3. Holwerda, *Oudheedkundige Mededeelingen* du musée de Leyde, Suppl., XII, 1931, p. 27 ss. et J.A.I., Anzeiger, 1933, XLVIII, p. 55-75. — *C.-R. Ac. Inscr.*, 1931, p. 351 s. — Espérandieu, XI (Supplément), 1938, n° 7795.
4. *Relig. orient.*, p. 247 ss. ; Parrot, p. 164-167 ; Lattimore, p. 165 ss.
5. CIL, I, 1008 = *C. E.*, 59 ; cf. Dessau, 8.341.

filles[1]. Le sépulcre n'est donc pas un lieu de passage, que l'âme traverse sans s'y fixer pour se rendre dans une autre région du monde ; il reste à jamais sa résidence. « Ceci, dit une inscription, est notre demeure certaine, celle que nous devrons habiter »[2]. Dans l'Énéide on voit les Troyens élever à Polydore, dont on n'a point les restes, un cénotaphe et y ensevelir son âme (*animam sepulcro condimus*) en lui offrant un sacrifice et en l'appelant à haute voix[3]. Car, celui qui n'a point de tombeau devient un esprit vagabond, un gueux sans abri. Au contraire, lorsqu'on bâtit au défunt un beau monument, il est heureux de pouvoir y offrir l'hospitalité au passant et il l'invite à s'y arrêter[4].

La conviction que l'esprit des trépassés continuait à résider dans le tombeau explique seule le souci que l'on avait de lui assurer dans ce séjour inconfortable toutes les commodités possibles. « Il est contraire au bon sens, dit Trimalcion dans le roman de Pétrone[5], d'orner les maisons des vivants et de ne point donner les mêmes soins à celle que nous devons habiter plus longtemps. » Parfois on se représente l'ombre logée dans une chambre à coucher où elle dort un sommeil sans fin ; mais ce n'est point là l'idée primitive ni dominante en Occident[6]. On se la figure généralement attentive aux égards qu'on a pour elle et pointilleuse dans l'exigence de ce qui lui est dû. Il ne faut pas seulement assurer au défunt un toit, mais pourvoir à son entretien, car il a les mêmes besoins et les mêmes goûts dans la terre qu'auparavant sur la terre. On mettra donc auprès de lui les vêtements dont il se couvrait, les bijoux dont il se parait, la vaisselle de terre ou de bronze qui ornait sa table, les lampes qui l'éclairaient[7]. L'âge historique ne renonce ni aux croyances ni aux rites de la préhistoire (p. 15). Si c'est un guerrier, on lui donnera les armes qu'il portait, un artisan, les outils qu'il maniait, une femme,

1. *C. E.* (Suppl. Lommatsch), 2177.
2. *Ibid.*, 1555.
3. Virg., *Én.*, III, 67 ; cf. *supra*, p. 23, n. 3.
4. CIL, I, 1006 = VI, 13696 ; *C. E.*, 11 ; cf. *C. E.*, 74, 76, 82, 83.
5. Pétrone, 71 ; Saint Augustin (*Enarr. in Psalm.* XLVIII, *P. L.* XXXVI, 554) reproche à un riche de s'être fait construire un tombeau fastueux dans la pensée qu'il y vivra éternellement.
6. Cf. *Symbol.*, p. 361 ss. Jean Chrys. (*Homilia de Coemeterio*, P. G., XLIX, p. 393) oppose à cet égard les chrétiens aux païens.
7. Objets déposés dans les tombes : Raoul-Rochette, *Mém. Acad. Inscr.*, 1838, XIII, pp. 529-788. — Saint Basile, *Homil in divites*, 9 (P. G., XXXI, p. 303 *B*) proteste contre l'habitude d'enterrer les cadavres avec des vêtements de prix.

le miroir, le peigne et les fards nécessaires à sa toilette, un enfant, les hochets ou les poupées qui l'amusaient [1]. On n'oubliera pas d'y joindre les amulettes qui ont le pouvoir d'écarter les maléfices. De fait, c'est des tombeaux que proviennent la majeure partie des objets d'ameublement et d'usage domestique que conservent nos musées, et sous le climat de l'Égypte, ils ont pu parfois nous livrer intact quelque précieux volume, qui était devenu le livre de chevet de la momie.

Ainsi, une coutume funéraire, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, resta en vigueur jusqu'aux derniers jours du paganisme, auquel elle devait même survivre. Cependant, par une sorte de supercherie inspirée par un souci d'économie qui ne paraissait pas sacrilège, on enfermait parfois dans la tombe au lieu des objets réels des imitations impropres à tout usage pratique. Des ombres pouvaient se satisfaire de pareils simulacres et ces fictions décevantes n'enlevaient pas leur foi aux auteurs de ces fraudes pieuses [2].

Leurs illusions résistèrent même, nous l'avons vu (p. 15), à la substitution de l'incinération à l'inhumation et le fait qu'il ne restait du défunt que des ossements calcinés n'abolit pas la croyance qu'il continuerait à se servir de ce qui l'entourait précédemment sur la terre. Les tombeaux ne nous ont gardé qu'une faible partie de ce qu'on offrait à ceux qui quittaient ce monde, car souvent on livrait avec eux leur garde-robe ou leurs ustensiles à la flamme du bûcher, dans la persuasion qu'ils les retrouveraient ainsi dans l'au-delà [3]. Un mari, raconte Lucien [4], chérissait si tendrement sa femme que, quand il la perdit, il fit brûler avec elle tous les vêtements qu'elle se plaisait à porter ; mais il avait oublié une de ses pantoufles et la morte apparut pour la lui réclamer.

L'antique croyance que les Mânes élisaient domicile dans le tombeau, dont le vieux droit pontifical leur reconnaissait la propriété [5], devait survivre à la destruction et au morcellement de l'empire. L'on pourrait multiplier les preuves de la persistance tenace d'un sentiment instinctif que ne fit pas disparaître une foi nouvelle. Grégoire de Tours [6] raconte que près de cette ville, deux tombes laissées à l'abandon passaient pour avoir été celles de vierges consacrées à Dieu.

1. Fuhrmann, *J. A. I.*, Anzeiger, 1941, 529 ss. ; *Accad. rom. arch.*, 1941, XVII, p. 236 ss.
2. Rochette, *l. c.*, p. 688 ss. ; cf. *infra*.
3. Lucien, *De luctu*, 14. Cf. *infra*, III ; Dessau, 8379, 50 ss. Sur de telles apparitions ; cf. *infra*, IV.
4. Lucien, *Philopseudès*, 27 ; cf. Hérodote, V, 92.
5. Digeste, XI, 7, 4 :
6. Grég. de Tours, *De gloria conf.*, 18 ; cf. Saint Augustin, *supra*, p. 26, n. 5.

Les mortes apparurent à un paysan du voisinage et lui exposèrent qu'inhumées dans cet édicule délabré, elles ne pouvaient souffrir plus longtemps l'incommodité qu'en l'absence du toit leur causaient les pluies.

II. — Les offrandes funéraires.

La mentalité primitive a cru les morts soumis à toutes les nécessités de l'être vivant. Dans l'étroit logis qu'ils habitent ils continuent à réclamer les soins qu'on leur accordait dans la demeure spacieuse dont ils étaient les maîtres en ce monde et un devoir impérieux commande de les satisfaire, lorsqu'ils l'ont mérité [1]. Avant tout, on doit offrir aux défunts des aliments [2], car comme le corps humain, le simulacre qui le remplace a besoin de nourriture pour subsister [3]. Sa vie débile et précaire ne se prolonge que si elle est constamment sustentée. Les morts ont faim, et surtout ils ont soif. Ceux dont toutes les humeurs sont taries, dont la bouche s'est desséchée, sont torturés par le besoin de rafraîchir leurs lèvres parcheminées [4]. Ce n'est donc point assez de placer une seule fois dans la tombe des boissons et des mets, dont on a fréquemment retrouvé les restes à côté du squelette [5], il faut encore par des sacrifices périodiques fournir aux Mânes des aliments frais. Privés de nourriture, ceux-ci languiraient sans énergie comme un homme à jeun, et resteraient presque sans connaissance ; à la longue ils mouraient une seconde fois et définitivement d'inanition. C'est pourquoi, dans ce genre de sacrifice, la chair des victimes était entièrement consumée par le feu, sans que rien en fût réservé aux assistants. La foule resta toujours persuadée que les offrandes brûlées sur l'autel ou les libations versées sur la fosse étaient consommées par celui à qui on les destinait [6]. Souvent on trouve la dalle tumulaire creusée d'une cavité dont le fond est percé de trous : le liquide qu'on y versait, traversant la plaque perforée, était conduit par un tube jusqu'au squelette couché dans la fosse ou jusqu'à l'urne contenant les

1. Cf. IG, XIV, 1694 = CIG 6695 : Τοὺς ἀγαθοὺς καὶ θανόντας εὐεργετεῖν δεῖ.
2. Sartori, *Die Speisung der Toten* (Jahresb. Gymnas. Dortmund), 1903.
3. Tertull., *De resurr. carnis*, 1 : « Defunctis parentant, quos escam desiderare praesumant » ; cf. Rohde, tr. fr., p. 200, n. 2.
4. Lucrèce, III, 916 ; Properce, IV, 5, 2 ; cf. Pascal, *Credenze*, I [2], p. 187 ; Eitrem, *Opferritus*, p. 105 et nos *Relig. orient.*, p. 24. — Belluci, *Sul besogno di dissetarsi attribuito ai morti* (Archivio per l'antropologia, 1909, XXXIX, p. 213 ss.). Dans L'Inde : Oldenberg, *Relig. des Veda*, p. 588. Persistance en Perse : Massé, I, p. 107.
5. Cf. notamment les trouvailles de Martres-de-Veyre au musée de Clermont (Audollent, *Mém. Acad. Inscr., sav. étrangers*, 1023, XIII, p. 275 ss.).
6. Lucien, *De luctu*, 14 ; cf. *infra*, III ; *Anthol. Pal.*, XI, 8 ; Kaibel, *Epigr.*, 646, 12. Holocaustes offerts aux morts : Fernand Robert, *Thymélé*, 1939, p. 157 ss.

ossements calcinés [1]. On comprend qu'un incrédule ait, dans son épitaphe, protesté contre cette pratique : « En mouillant ma cendre de vin, dit-il, tu feras de la boue et mort je ne boirai pas » [2]. Mais combien d'autres textes montrent la persistance des anciennes idées : « Passant, dit une inscription romaine, les ossements d'un homme te prient de ne point souiller le monument qui les couvre ; mais si tu es bienveillant, verse le vin dans la coupe, bois et donne m'en » [3].

Les morts réclament d'abord, disions-nous, de l'eau fraîche pour étancher leur soif inextinguible et les libations d'eau furent, chez beaucoup de peuples, et parfois sont restées un acte essentiel du rituel funéraire [4]. Déjà, dans l'ancienne Égypte on trouve exprimée l'idée que la momie desséchée et racornie est revivifiée lorsqu'on lui restitue par cette offrande liquide les humeurs vitales qu'elle a perdues [5] et des croyances semblables peuvent avoir persisté jusqu'à l'époque romaine.

Mais c'est surtout du sang chaud des victimes que les âmes sont avides pour revigorer leur faiblesse [6]. A l'origine ces sacrifices funéraires étaient souvent des sacrifices humains et ces immolations barbares se rattachent aux croyances les plus primitives de notre race [7]. Parfois elles étaient destinées à conserver à celui qui s'en était allé dans l'autre monde, une épouse, des serviteurs, des amis [8], comme l'égorgement de son cheval devait lui assurer une monture ou celui de son chien un compagnon fidèle dans une existence d'outre-tombe, qui prolongeait celle de notre terre [9]. Nous aurons l'occasion de reparler de cette coutume sauvage. Ou encore, si un homme a péri de mort violente, le sang du meurtrier

1. Pausan, X, 4, 10. P. Oeconomus, *De profusionis receptaculis* (Bibl. soc. archéol. d'Athènes, XXI), 1921. E. Dyggve, *Collections of the Ny-Carlsberg Glyptothek,* III, 1942, p. 225 s. ; Westrup., I, p. 35, p. 38 ; E Calza, *Necropoli del Porto di Roma,* 1940, p. 54. Cf. notre *Catal. sculptures Cinquantenaire* [2], n° 152.

2. Kaibel, *Epigr.*, 646 = Dessau, 8156 ; cf. Lucien, *De luctu,* 19.

3. *C. E.*, 838 ; Dessau, 8204.

4. La coutume d'offrir de l'eau au mort est très répandue : Rohde, *Psyché,* tr. fr., 199, n. 1 ; Schmidt, *A. Relgw.*, 1926, XXIV, p. 314 ; Sartori [op. cit.], p. 16 ; Eitrem, l. c. [*supra*, p. 29, n. 4] ; Dussaud, R.H.Rel., 1932, CV, p. 282 s.

5. Brinkmann, *Zeitschr. f. Ägyptische Sprache,* 1912, CV, p. 69-75.

6 Servius, *Én.*, III, 67.

7. Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei Gr. und Römern* (Rel. V. u. V., XV, 3), Giessen, 1915, p. 59.

8. Ainsi chez les Scythes : Hérodote, IV, 68.71 ; chez les Thraces : *Ibid.*, V. 5 ; en Gaule : César, VI, 19 ; en Grèce : Lucien, *De luctu,* 14 ; à Rome : Schwenn, p. 141 ss.. Chez les Mongols ces immolations collectives furent encore pratiquées aux funérailles de Gengis-Khan, en 1227.

9. *Symbol.*, pp. 405, 439 ; cf. *infra,* ch. VII.

ou à son défaut d'autres ennemis devra apaiser l'ombre d'une victime qui réclame vengeance[1]. L'idée originelle de la vendetta n'avait pas entièrement disparu à l'époque historique. Philopoemen ayant été mis à mort par les Messéniens, les Achéens firent à ce héros national de splendides funérailles et lapidèrent sur la tombe des prisonniers ennemis[2]. Lorsque Octave, après la prise de Pérouse, fit massacrer trois cents notables sur l'autel de César aux Ides de Mars, jour anniversaire de son assassinat[3], ce carnage collectif inspiré par la haine politique, perpétuait une vieille tradition religieuse, et aurait pu invoquer pour sa justification un exemple homérique[4]. Ces idées purent contribuer à maintenir en vigueur une coutume atroce. Mais primitivement le sacrifice d'esclaves ou de captifs avait essentiellement pour but, comme plus tard celui des animaux, d'assurer, en versant le sang sur la tombe, la durée de ce je ne sais quoi indéfinissable qui végétait dans ce sombre réduit.

Lorsque les mœurs s'adoucirent et que le sentiment général réprouva ces homicides perpétrés au nom de la religion, on chercha à les remplacer par des rites moins barbares. Certains érudits ont pensé que l'offrande mortuaire de la chevelure, qui est une pratique observée chez des peuples très divers, était un substitut ou, pour mieux dire, une atténuation du sacrifice de la personne entière. Selon une croyance très répandue, dont l'histoire de Samson et Dalila fournit l'illustration la plus connue, la force de la personne réside dans ses cheveux, et celui qui consacrait au défunt cette partie de lui-même, toute chargée d'énergie vitale, pensait ainsi le ranimer, comme s'il avait versé pour lui son sang. Mais l'on a proposé d'autres interprétations de cette coutume de déposer des mèches de cheveux sur le cadavre ou sur le tombeau[5] et son existence même est douteuse à Rome[6].

Les Étrusques pratiquaient en Italie l'immolation de victimes humaines sur la sépulture[7]. Mais la cruauté de cette tuerie affreuse la fit remplacer par des

1. Rohde, *Psyche*, tr. fr., p. 214 et p. 12.
2. Plut., *Philopoem.*, 21.
3. Suétone, *Octave*, 15 ; Sénèque, *De Clementia*, I, 11 ; Dion Cassius, XLVIII, 16.
4. *Il.*, XXIII, 23 (funérailles de Patrocle).
5. Ovide, *Héroïdes*, X, 1, 118. — Cf. Sommer, *Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen* (Diss. Münster), 1912, p. 64 ss. ; Eitrem, *Opferritus*, p. 344 ss. ; Schwenn, *op. cit.* [p. 30, n. 7], p. 84 ss. ; Loisy, *Sacrifice*, p. 161 ; Nilsson, *Relig. Gr.*, I, p. 166 ss., cf. 125 ss. ; Hastings, s. v. « Death », p. 431 ; Meuli, p. 205.
6. Selon Denys d'Halic., XI, 39 aux funérailles de Virginie, les femmes déposent sur la couche mortuaire πλοκάμων ἀποκειρόμεναι βοστρύχους. Cf. Ovide, *Héroïdes*, *l. c.*.
7. Müller-Deecke, *Die Etrusker*, II, 1877, p. 223 ; Pfeiffer, S. A. M., 1934, Abh. 10, p. 12 ss.

combats singuliers, où seuls les vaincus périssaient par la volonté du destin [1]. Ces luttes de gladiateurs faisaient partie des cérémonies par lesquelles on rendait les derniers devoirs à la dépouille d'un personnage illustre. Rome emprunta à l'Étrurie ces jeux inhumains, qu'elle devait au cours des siècles faire adopter dans presque tout le monde ancien et qui y multiplièrent la construction de vastes amphithéâtres pour des spectacles offerts à des foules innombrables. Ils furent pour la première fois célébrés modestement en 264, aux funérailles de Junius Brutus, où ses neveux mirent aux prises trois paires de champions [2]. Leur exemple fut suivi et ces combats funèbres prirent bientôt une ampleur fastueuse mais l'on n'exigea plus que ce fût une lutte à mort, il suffisait que le blessé humectât la terre de son sang, tant on avait conscience qu'en abreuver l'ombre était le but essentiel de ces duels institués en faveur des défunts.

Le sang, en effet, fut regardé chez tous les peuples de l'antiquité comme le siège de la vie [3] : la vapeur, qui s'élevait du liquide tiède et vermeil coulant d'une blessure mortelle, était l'âme qui s'échappait du corps avec lui. Aussi ce corps restait-il inconscient et inerte, tant que cette liqueur psychique lui manquait, et en la répandant sur le tertre ou la pierre, qui recouvrait la dépouille d'un parent ou d'un ami, on communiquait à celui-ci une vitalité accrue [4]. Pour le même motif, les femmes avaient coutume, en signe de deuil, de se lacérer jusqu'au sang le visage [5]. Mais on ne regardait pas comme indispensable que le sang offert fût humain et à l'époque historique les sacrifices d'animaux au pelage noir s'étaient presque partout substitués aux homicides rituels [6]. Ils durèrent jusqu'à la fin du paganisme et même ils lui survécurent. L'antique croyance que le sang frais était nécessaire aux défunts se conserva en certains pays avec une ténacité persistante. Encore au VIIe siècle de notre ère, en Syrie, les chrétiens s'obstinaient, malgré les objurgations des évêques, à immoler sur les tombeaux des taureaux et des moutons [7] et en Arménie, où ces coutumes furent sanctionnées par le clergé national, les fidèles restèrent persuadés que les trépassés souffraient dans l'autre vie, si aux jours fixés par la tradition, on n'avait

1. Malten, *Leichenspiel und Totenkult* (Röm. M., 1924, p. 300 s.).
2. Varron chez Servius, *Én.*, III, 67, cf. X, 519.
3. Pour Rome, cf. Servius, *Én.*, III, 68 ; II, 352 ; V, 79 ; VI, 221.
4. Eitrem, *Opferritus*, p. 416 ss. ; p. 454 s.
5. Servius, *Én.*, III, 67 ; V, 78 ; cf. *supra*, p. 20.
6. Lucrèce, III, 52 ; CIL, XI, 1420 = Dessau, 139 ; Virgile, *Én.*, V, 96. Offrande du sang et holocauste : Fernand Robert, *Thymélé*, 1939, p. 157 ss.
7. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1918, p. 285 ; Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, IV, p. 339.

pas fait couler pour eux une effusion tonique[1]. L'islam n'a pas extirpé ces vieux rites païens, et les Bédouins continuent à égorger des brebis sur la sépulture à peine fermée, afin que le défunt en reçoive la chaude aspersion, et ils préparent sur place la victime, dont la chair est distribuée aux assistants[2].

Les autres libations qui sont traditionnelles dans le rituel funéraire des Grecs comme des Romains, doivent produire un effet semblable : ce sont celles de vin, de lait, de miel et d'huile. On a expliqué l'emploi du vin, comme étant un succédané du sang, rouge comme lui[3]. C'est en vertu de la même association d'idées que Servius interprète les fleurs pourprées qu'Énée jette sur la tombe de son père Anchise, comme étant « une imitation du sang où est le siège de l'âme » (p. 45). Que le vin ait souvent tenu lieu du liquide qui coule dans nos veines, on en pourrait citer mainte preuve, mais son usage funéraire peut s'expliquer par sa propre vertu. Il est la liqueur merveilleuse qui donne l'ivresse divine et dans les mystères assure l'immortalité à ceux qui, grâce à lui, sont possédés par Bacchus. Il pouvait vivifier de même les Mânes à qui on le versait. La mystique dionysiaque est sans doute intervenue ici pour magnifier la valeur religieuse attribuée à l'usage liturgique du fruit de la vigne[4].

Les anciens se sont pareillement attachés à expliquer le choix des autres libations : le *melikraton*, le mélange de lait et de miel, est, selon les Grecs, a-t-on fait observer, comme le nectar et l'ambroisie, la nourriture des dieux ; et si les morts s'en rassasient, ils deviendront pareils aux immortels. Mais d'autre part le lait est la nourriture des nouveaux-nés ; par suite on le donnera à ceux qui ont obtenu la renaissance à une vie éternelle. Le miel a des propriétés antiseptiques, il assure la conservation des corps que l'on en enduit, ce qui suggéra, dit-on, l'idée qu'il prolongeait l'existence des ombres qui l'absorbaient[5]. Ou encore la suavité du miel le rendait propre à adoucir l'âpre rigueur des dieux infernaux, à apaiser l'animosité amère des esprits

1. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 1905, p. 54 ss., 67 ss. En Mingrélie : Chardin, *Voyage en Perse* (Amsterdam, 1711), I, p. 224 s.
2. Loisy, *Sacrifice*, p. 161 s., p. 172.
3. K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines* (Relig. V. u. V., IX), Giessen, 1910, p. 12 s. — Les libations de vin sont souvent mentionnées dans les inscriptions : C. E. 439, 500, 838, 1256, etc.
4. Cf. *infra*, ch. v (Mystères). Vigne plantée sur la tombe : Kaibel, *Epigr.*, 720.
5. Usener, *Milch u. Honig* (dans *Kleine Schriften*, IV, 413 ss.) ; Karl Wys, *Die Milch im Kultus der Gr. u. R.* (Relig., V. u. V., XV), Giessen, 1914, p. 88 s.; R. Tarnov, *De apium mellisque apud veteres significatione*, Berlin, 1893.

des morts[1]. L'olivier, comme plusieurs autres plantes toujours verdoyantes, était en Grèce un arbre funéraire ; la persistance de son feuillage était regardée comme un symbole de la survie de l'âme ; c'est pourquoi son fruit onctueux devait procurer l'immortalité[2]. Mais la variété même des interprétations proposées prouve que le sens originel de coutumes d'une antiquité immémoriale ne paraissait plus assuré à l'époque historique.

En réalité l'emploi du lait, de l'huile, du miel dans le culte funéraire remonte à l'époque reculée où ils étaient une nourriture essentielle de populations encore rustiques. Si on les a offerts aux morts, c'est qu'ils étaient les aliments habituels des vivants. Leur usage est antérieur aux explications mythologiques et aux spéculations mystiques, qui ont été imaginées par une étiologie érudite. L'intention première de ces libations, qui ne fut jamais entièrement oubliée, fut de sustenter les trépassés à l'aide des mêmes mets que consommait la famille[3] et d'infuser une vigueur nouvelle aux ombres fatiguées, assoupies dans la tombe. Ce but apparaît clairement dans l'emploi que fait de ces mêmes offrandes la magie, qui souvent a conservé des notions abolies ou remplacées dans la religion. Les nécromants, pour évoquer les fantômes, creusaient une fosse et y versaient du sang, du vin, du lait et du miel. Ces liqueurs agissaient sur les esprits comme un excitant, qui les faisait sortir de leur torpeur, et le sorcier en profitait pour les interroger[4].

On multipliait les précautions pour s'assurer que le mort n'aurait pas à souffrir du manque de subsistance. Il ne suffisait pas que les liquides des libations fussent épanchés jusqu'à lui ; on avait coutume de déposer sur la tombe des aliments solides[5] : œufs, pain, fèves, lentilles, farine, avec le sel comme condiment[6]. Les mendiants affamés ne les respectaient pas toujours et venaient y dérober de quoi remplir leur estomac famélique[7]

Comme les sacrifices d'animaux et l'effusion du sang en faveur des morts (p. 32), comme les libations d'eau (p. 30), de lait miellé ou d'huile, les oblations d'aliments sur la sépulture appartiennent aux plus anciennes traditions

1. Nicéphore Grégoras, *P. G.*, CXLIX, p. 617.
2. Cf. notre *Stèle d'Antibes*, p. 11, n. 2 ; 12, n. 4.
3. Cf. Eitrem, *Opferritus*, p. 103 s. ; Meuli, p. 192 ss.
4. Cf. *infra*, IV.
5. Marquardt, *Le culte*, tr. fr., I, p. 375 ; De Marchi, *Culto privato di Roma*, I (1896), p. 204.
6. Plutarque, *Crassus*, 19 ; cf. Eitrem, *Opferritus*, p. 319.
7. Plaute, *Pseudolus*, 36 . ; Catulle, 59.

religieuses de notre race[1]. Bien plus, elles ont été et sont encore pratiquées par une large portion de l'humanité. La croyance, presque universelle, que les défunts éprouvent le besoin de boire et de manger ayant suggéré des procédés nécessairement analogues pour le satisfaire, ces usages millénaires restèrent en vigueur, en dépit de la transformation profonde des conceptions eschatologiques, maintenus à la fois par l'appréhension pieuse de causer quelque peine à ses proches, en ne leur accordant pas tout ce qui leur revenait, et par la crainte, plus forte que tout raisonnement logique, que si l'on privait l'esprit du mort de ce qui lui était dû, on n'eût à redouter son courroux et sa vengeance. Ainsi nous pouvons retrouver dans certaines coutumes qui se sont perpétuées au moyen-âge et même jusqu'à nos jours, des pratiques qui offrent une ressemblance surprenante, jusque dans le détail, avec celles qui étaient suivies au temps du paganisme[2].

L'institution où s'est affirmée avec la plus grande ténacité la persistance des anciennes idées sur la vie d'outre-tombe, est celle des repas funéraires. Ces banquets familiaux célébrés en faveur du mort remontent à l'ancienne religion aryenne. On constate leur existence dans l'Inde et en Perse comme chez les peuples européens[3]. Un premier repas, le *silicernium* des Romains, le περίδειπνον des Grecs, réunissait les parents immédiatement après les funérailles ; il avait lieu primitivement autour de la tombe même, plus tard au retour de la famille dans la maison mortuaire[4], après une ablution avait purifié les assistants de la souillure contractée auprès du cadavre[5]. Le défunt à qui l'on rendait les derniers devoirs était censé prendre part à ce banquet, et l'on pensait même qu'il y recevait, comme hôte, ses parents. Aussi se gardait-on de prononcer

1. Schrader-Nering, s. v. « Ahnencultus », p. 34, § 14. — Cf. pour les Juifs, *Eccli.*, XXX, 18 ; *Tobie*, IV, 18.

2. Nombreux exemples réunis par Sartori, *op. cit.* [*supra*, p. 29, n. 2], p. 15 s. En Grèce : Gjerstad, *A. Relgw.*, 1928, XXVI, p. 154 ss.; Schmidt, *Ibid.*, 1927, XXV, p. 52 s., 77 ss.; Lawson, p. 486 s., 533 ss. — En Herzégovine : Dyggve, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1940, LX, p. 106. — En Perse : N. Söderblom, *Mazdéisme*, p. 57 ; en Mingrélie : Chardin, *op. cit.* [*supra*, p. 33, n. 1], pp. 236, 238, 244, etc. Dans le folklore français : Van Gennep, I, p. 771 s.; Hastings, s. v. « Death », p. 430.

3. Schrader-Nehring, s. v. « Ahnencultus », p. 23, § 10, et s. v. « Bestatungsbraüche », p. 130, § 5 ; Hastings, s. v. « Food for the dead ». — Cf. A. Loisy, *Sacrifice*, p. 153 (Scythes), 154 (Grecs), 156 (Étrusques), 157 (Romains), 160 (Israélites), 161 (Arabes).

4. Varron chez Nonius Marcellus, 48 (I, p. 68 Lindsay) ; cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 190.

5. Rohde, tr. fr., p. 190, n. 6 ; cf. 181, n. 1. Encore au temps de saint Jean Chrysostome à Antioche πολλοὶ ἀπὸ τάφων ἐπανελθόντες ἐλούσαντο (*In Matth. homil.*, XXXVII, 6 ; P. G., LVII, p. 426).

aucune expression malsonnante, dont il aurait pu s'offenser, et l'on y faisait son éloge, même s'il ne le méritait pas. *De mortuis nil nisi bonum*[1]. Ou bien, pour être plus certains de ne pas l'irriter par une parole de mauvais augure, des convives craintifs mangeaient en silence[2]. Un autre tabou archaïque défendait de ramasser les morceaux qui tombaient à terre de la table, ces reliefs du festin appartenant aux esprits des morts[3]. L'usage d'un repas abondant, offert après l'enterrement dans la maison mortuaire, était si général qu'il a traversé les siècles et en bien des pays s'est maintenu jusqu'à nos jours.

Mais les cérémonies funèbres n'étaient pas ainsi terminées. Des banquets réunissaient de nouveau la famille autour de la sépulture à certains jours déterminés ; à Rome la *cena novemdialis*[4] mettait fin au grand deuil ; en Grèce on festoyait les troisième, septième et quarantième jours. D'autres dates avaient prévalu ailleurs, mais la répétition du repas des funérailles à des intervalles déterminés remonte à l'époque où les peuples européens ne vivaient pas encore séparés[5].

Les « physiciens » nous ont transmis de cet usage une explication encore toute matérialiste[6]. Les anciens ont entrevu, ce que la physiologie moderne a confirmé, le fait que le décès ne se produit pas d'un seul coup pour l'organisme entier. L'énergie vitale qui animait celui-ci, s'en détachait, pensait-on, de plus en plus à mesure qu'il était infecté par la corruption. L'influence de la lune amenait cette putréfaction progressive : le troisième jour le visage devenait méconnaissable, le neuvième le corps entier se décomposait, sauf le cœur qui ne périssait que le quarantième[7]. Aux dates critiques marquées par certains chiffres considérés comme sacrés, il fallait porter secours au défunt par des offrandes de mets et de boissons. Lorsque des idées moins matérielles

1. Rohde, p. 191, n. 1 ; p. 201.
2. Malten, *R. E.*, Suppl., IV, s. v. « Ker » ; cf. ma note *C.-R. Acad. Inscr.*, 1943, p. 118 et *infra*, N. C., II.
3. Schrader-Nehring, s. v. « Ahnencultus », p. 33, § 13 ; cf. Diogène Laërce, VIII, 34 = Aristote, fr. 180 Rose ; Athénée, X, 427 e ; Eitrem, *Opferritus*, p. 160 ss. ; Meuli, p. 199, et *infra*, N. C., II.
4. Marquardt, *Privatleben*², p. 378 ; De Marchi, *Culto privato di Roma antica*, 1896, I, p. 197 s.
5. Schrader-Nehring, s. v. « Ahnencultus », p. 23, § 10 ; Hastings, s. v. « Aryan religion », p. 25 a. — Usage conservé dans la Perse musulmane : Chardin, *op. cit.* [*supra*, p. 33, n. 1], t. VII, p. 242 ; Massé, t. I, p. 111, p. 107 ; dans la Grèce moderne : Schmidt, *A. Relgw.*, 1927, XXIV, p. 69. — Dans le folklore français : Van Gennep, I, p. 752, p. 808 ss.
6. Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1918, p. 278 s.
7. Lydus, *De mens.*, IV, 26. Cf. maître Eckhart, éd. Gandillac, p. 231.

se firent accepter, on continua cependant à croire que l'âme séjournait trois jours près du cadavre, et qu'alors commençait son voyage périlleux vers le lieu où elle devait se rendre, et des pérégrinations qui se prolongeaient jusqu'au quarantième jour. Pendant toute cette durée il était nécessaire de lui venir en aide. Lorsque la coutume fermement établie d'une triple commémoration des morts jusqu'au quarantième jour fut adoptée et sanctionnée par l'Église, les théologiens invoquèrent pour la justifier des textes bibliques. Mais comme il arrive souvent, le souvenir de la raison primitive qui avait introduit cet usage, s'est mieux conservé dans l'esprit du peuple que dans celui des clercs. On croit encore communément en Grèce que l'âme qui s'est séparée du corps, erre sur la terre pendant trois ou même quarante jours et revient visiter la maison familiale, dans laquelle on lui prépare du pain et de l'eau et l'on allume une lampe pour qu'elle puisse la retrouver et venir s'y rassasier et s'y désaltérer [1].

Partout les repas autour de la tombe se renouvelaient aux anniversaires de la naissance du défunt [2] ; et c'est pourquoi les chrétiens fêtèrent les martyrs à la date de leur supplice, qui les avait fait renaître à une vie glorieuse [3]. Ces mêmes repas se répétaient encore à d'autres jours fixes de l'année, comme ceux des violettes ou des rosalies, où l'on avait coutume d'orner la sépulture de fleurs [4], ou encore à ceux qui avaient été prescrits par les auteurs de fondations pour l'entretien d'un culte funéraire [5]. Les donations ou testaments, qui consacrent des sommes souvent considérables à assurer la perpétuité des banquets auprès de la tombe [6], montrent la valeur qu'y attachaient leurs auteurs. Pour prendre un exemple, à Préneste, Aurelius Vitalis ayant construit un tombeau de famille avec une chambre et une terrasse au-dessus du sépulcre, s'adresse en un latin incorrect aux confrères du collège dont il faisait partie. « Je vous demande à vous tous, mes compagnons, que vous vous restauriez ici sans vous échauffer la bile [7] ». Un Africain fixé à Rome exhorte de même ses parents et amis : « Que les dieux vous soient propices. Venez ici sains et saufs, tous ensemble pour un festin joyeux » [8]. Dans les monuments considé-

1. Schmidt, *l. c.*, p. 290. Cf. Sartori, *op. cit.* [p. 29, n. 2], pp. 32, 43, 69.
2. Cf. p. ex., CIL, V, 7906 ; Dessau, 8366, 8370. — En Grèce : Rohde, tr. fr., p. 193.
3. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927.
4. Cf. *infra*, p. 43.
5. CIL, V, 4489 = Dessau, 8370 ; CIL, XI, 126, etc.
6. A. De Marchi, *Il Culto privato di Roma antica*, Milan, 1896, I, p. 207 ; II, p. 142.
7. CIL, XIV, 3323 = Dessau, 8090.
8. CIL, VI, 26554 = Dessau, 8139.

rables on voit souvent aménagée à côté de la sépulture une salle à manger (*triclinium*) et même une cuisine (*culina*)[1]. En Gaule le « testament du Lingon » commande que le caveau soit meublé et reçoive un lit avec des couvertures et des coussins en vue des jours où l'on s'y rassemblera pour les commémorations[2]. Dans les mausolées, les fouilles ont fait découvrir des lits tricliniaires disposés autour de la table où venaient festoyer les parents de quelque mort héroïsé[3]. Avec cette immutabilité qui caractérise souvent les usages funèbres, dans d'autres tombeaux c'étaient des sièges qui étaient réservés aux convives en souvenir des temps anciens, où les hommes, comme les femmes, mangeaient assis et non couchés[4]. Lorsqu'ils étaient de pierre et non de bois, ces meubles ont pu nous être conservés et, à côté de ceux qui étaient occupés par les commensaux, il s'en trouve un qui restait vide, celui où le défunt était censé prendre place auprès de ses proches.

Ces sièges servaient aussi aux visiteurs qui venaient retrouver celui qui s'en était allé. Comme ils lui avaient tenu compagnie durant sa vie terrestre, puis autour du lit de parade où l'on avait exposé son corps raidi, ses parents, ses amis, ses serviteurs restaient longuement assis dans l'hypogée où il était enseveli. L'on était persuadé que le mort prenait plaisir à une telle société, qui le distrayait dans la triste monotonie et le pénible isolement de sa nouvelle habitation.

Les philosophes croient devoir protester contre ces illusions. Réfléchissant à la vanité de ces soins posthumes, Marc-Aurèle note dans ses *Pensées* : Les affranchis de Vérus et ceux d'Hadrien siègent à côté de leurs tombeaux. Ces princes s'en aperçoivent-ils et peuvent-ils s'en réjouir ? Mais alors, ces serviteurs eux-mêmes étant voués à la vieillesse et à la mort, que deviendront leurs maîtres privés de leur compagnie ? Puanteur que tout cela et putréfaction ![5].

La participation directe de l'esprit du mort aux réunions qui avaient lieu autour de sa sépulture est le fait essentiel qui nous fait comprendre le caractère

1. Dessau, 7947, 8235, 8338 ; cf. Saglio-Pottier, s. v. « Sepulcrum », p. 1239 ; « Funus », p. 1397. — Paulus-Festus, s. v. « Culina » (p. 57, Lindsay) : « Locus ubi epulae in funere comburuntur » ; *Thes. l. L.*, s. v., p. 1288, 47. Cf. Calza, *Necropoli del Porto di Roma*, 1940, p. 56.

2. Dessau, 8379.

3. Dyggve, Poulsen, Rhomaios, *Das Heroon von Calydon*, Copenhague, 1934, p. 354 s. Cf. *C.-R. Ac. Inscr.*, 1928, p. 133. — Cf. Philostrate, *Vit. Apoll.*, IV, 13 ; R. E., s. v. « Heros », col. 1144 s.

4. Dessau, 7869 : « Sedilia circumitum refecerunt ». — Cf. sur ce qui suit Theodor Klauser, *Die Cathedra im Totencult der heidnischen und christlichen Antike*, Munster, 1927 ; Meuli, p. 198.

5. Marc Aurèle, VIII, 37.

des repas funèbres. L'on croyait que les défunts venaient s'y attabler avec les convives et jouissaient avec eux de l'abondance des mets et des vins. Lucien nous raconte avoir vu en Égypte de ces banquets où la momie desséchée était conviée à se restaurer à la table de ses proches [1]. Ainsi survivaient dans ce pays sous les Antonins les antiques croyances qui, longtemps auparavant y avait fait représenter sur les parois des hypogées, comme chez les Étrusques, des scènes de festin, afin que fût assuré au mort le secours d'une nourriture perpétuelle, car une ombre de mangeur pouvait se contenter d'apparences de mets. Jusqu'à l'époque romaine, en Grèce, les commensaux avaient coutume d'appeler parmi eux le défunt par son nom [2], et au IVe siècle saint Épiphane sait encore que les païens interpellaient l'esprit du disparu par la formule : « Un tel, lève-toi, mange, bois et réjouis-toi » [3]. Une épitaphe de Narbonne exprime, sous une forme plaisante, l'idée vulgaire qu'on se faisait de l'effet de ces banquets, où le mort recevait sa part de toutes les rasades : « Je me grise d'autant plus avidemment dans ce monument que je suis obligé de dormir et de demeurer ici » [4].

La conviction que le mort venait prendre sa part des victuailles consommées et du vin absorbé dans les repas funèbres, était si profonde qu'elle persista même lorsque ceux-ci se détachèrent de la sépulture. En bien des cas, ils furent transférés, comme le *périđeïpnon* des Grecs, dans la maison mortuaire. Parmi les banquets que les confréries célébraient en l'honneur de quelque fondateur décédé, beaucoup, aux dates fixées par ses dernières volontés, avaient lieu dans le local appartenant à l'association. Mais l'on continua à supposer réelle la présence de celui dont on honorait l'esprit, et dont la statue ou l'image ornait fréquemment la salle du festin [5].

Rien n'est plus éloigné de nos idées modernes sur la sainteté des cimetières et le recueillement exigé par le deuil, que ces beuveries et ces ripailles dont le culte des trépassés était l'occasion. Les convives couronnés de fleurs, oints d'essences parfumées [6] y buvaient à la ronde (*circumpotatio*) et ne tardaient pas à s'abandonner à une bruyante ivresse. Ne croyons pas que ce soit là des excès tardifs dûs au relâchement des mœurs romaines. Tel fut, dès l'origine,

1. Lucien, *De luctu*, 21.
2. Artémidore, *Onirocr.*, I, 4 (p. 11, 11, Hercher).
3. Epiphan, *Ancoratus*, 8, 5 (I, p. 106, 26, Holl) : Ἀνάστα ὁ δεῖνα, φάγε καὶ πίε καὶ εὐφράνθητι Formules analogues à l'époque chrétienne : Klauser, *op. cit.*, p. 136, n. 140.
4. CIL, XII, 5102 = Dessau, 8154 = *C. E.*, 788 ; cf. Pétrone, 65.
5. Dessau, 8374 ; 8375 ; cf. Index, t. IV, p. 909.
6. Pétrone, *l. c.*

le caractère des banquets mortuaires et tel est resté, en bien des pays, celui du repas des funérailles[1]. L'on se figurait que le défunt participait à cette liesse et à cette ébriété, se consolant ainsi de la tristesse de son sort. « Tu appelles, dit encore Tertullien[2], les morts sans soucis (*securos*), lorsque tu te rends au tombeau avec des vivres et des friandises pour t'y faire en réalité des offrandes à toi-même et que tu en reviens gris ». Et vraiment, ces frairies, nous le verrons dans la suite, ne profitaient pas seulement aux morts mais aussi aux vivants par l'effet d'une confusion entre elles et les orgies bachiques, où le vin était, pour les participants, un breuvage d'immortalité.

Nulle cérémonie de la religion païenne n'était aussi universellement célébrée que celle du culte des trépassés dans les régions les plus diverses de l'empire. Chaque jour, et pour ainsi dire à chaque heure, des familles ou des collèges se réunissaient dans leur tombeau commun pour y fêter quelque anniversaire en y consommant le repas funèbre. Les populations restaient fortement attachées à des pratiques dont l'omission leur eût paru non seulement impie, mais dangereuse, car les esprits des morts étaient puissants et vindicatifs. Sous les Antonins l'opuscule de Lucien sur le deuil, atteste avec quelle fidélité scrupuleuse étaient encore observés, jusque dans leurs détails, les rites consacrés par une tradition millénaire[3].

Aussi n'est-il pas surprenant que ces usages aient persisté à l'époque chrétienne malgré les efforts du clergé pour les combattre[4]. Saint Augustin[5], morigène ses ouailles qui, à la façon des païens, « boivent avec grand excès au-dessus des morts — ce sont ses propres termes — et qui servent des repas à des cadavres et s'ensevelissent eux-mêmes avec ces corps ensevelis, se faisant une religion de leur voracité et de leur ivrognerie ». Il condamne « ces ébriétés et ces chères intempérantes dans les cimetières, par lesquelles une foule jouisseuse et ignorante croit honorer les martyrs et consoler les morts »[6]. Les évêques italiens n'interdirent pas avec moins de rigueur ces débauches sur des tombeaux[7]. Mais en Orient, l'autorité ecclésiastique toléra un usage général, qu'elle ne pouvait déraciner, et se contenta de prohiber l'abus du vin, en

1. Cf. Aristote, fr. 611 Rose. — Sartori, *op. cit.* [*supra*, p. 29, n. 2], p. 19 ss. ; Van Gennep, I, p. 779 ss.
2. Tertullien, *De testim. animae*, 4,
3. Lucien, *De luctu*, 11 s., 19 s. ; cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 540.
4. Cf. Cabrol-Leclercq, s. v. « Agapes », p. 819 ss.
5. Aug., *De morib. eccles. cath.*, 34, 75 (*P. L.*, XXXII, p. 1342).
6. Augustin, *Ep.*, I, 22 (*P. L.*, XXIII, p. 92).
7. Aug., *Civ. D.*, VI, 2 ; cf. Cabrol-Leclercq, *l. c.*

recommandant une modération dont on avait souvent lieu de déplorer l'absence[1]. Elle exigea de plus qu'une partie du festin fût distribuée aux pauvres. La foi en une immortalité spirituelle se conciliait tant bien que mal avec le culte sépulcral. Au ciel l'âme restait attachée, croyait-on toujours, au lieu où reposait le corps qu'elle avait quitté et pour quelque raison secrète se réjouissait des honneurs rendus à la sépulture[2]. Ainsi dans un grand nombre de pays chrétiens, et notamment en Grèce, a survécu jusqu'à nos jours la coutume non seulement de déposer de la nourriture sur les tombes, mais encore d'y festoyer avec l'idée que de quelque façon mystérieuse les morts participent à ces repas et y prennent plaisir[3].

*
* *

Libations nutritives et sacrifices sanglants, mets déposés et repas célébrés sur les tombes, toutes les pratiques du culte des morts que nous avons signalées jusqu'ici, remontent au temps où les lointains ancêtres des Grecs et des Italiotes, des Celtes et des Slaves, des Perses et des Hindous vivaient encore en commun. Comme l'a déjà noté Fustel de Coulanges, « ces rites sont ce qu'il y a de plus vieux dans la race indo-européenne et ce qu'il y a eu de plus persistant »[4]. Mais ce ne sont pas les seuls dont nous constations l'existence dans la Rome des Césars. La grande évolution religieuse qui assura en Occident la diffusion des mystères orientaux, ne pouvait rester sans influence sur les manifestations de la piété envers les trépassés. Une foule de marchands, de soldats, d'esclaves et d'affranchis originaires du Levant vivaient en Italie et dans les provinces latines. Ils continuèrent naturellement à suivre pour les funérailles et les honneurs rendus aux défunts les coutumes de leur patrie, et leur exemple trouva de nombreux imitateurs dans la population métissée des villes et des *latifundia*. Aussi voit-on apparaître en Europe, même dans ce culte des morts, où l'esprit conservateur s'affirme avec tant de force,

1. *Constit. Apost.*, VIII, 42 ; Gregor., *Anth. Pal.*, VIII, 166, 167, 170, 172. — Cf. Dölger, *A. C.*, VI, 1936, p. 292 s.
2. Novelle de Valentinien, III, de 447 ap. J. C., nº 23 (éd. Mommsen-Meyer) : « Amant animae sedem corporum relictorum et nescio qua sorte rationis occultae sepulcri honore laetantur. »
3. Sartori, *op. cit.* [*supra*, p. 29, n. 2], p. 18 s. — En Grèce : Gjerstad, *A. Religw.*, 1928, XXVI, p. 154 ss. ; Schmidt, *Ibid.*, 1927, XXV, p. 63 ss. ; Lawson, p. 535. — Chez les Slaves, cf. N. C., II et Murko, *Das Grab als Tisch.*, p. 80 ss.
4. Fustel de Coulanges, *Cité ant.*, 12e éd. (1888), p. 17.

maintes formes de la dévotion qui n'appartiennent pas à l'héritage d'aïeux autochtones, mais sont empruntées à l'Asie et à l'Égypte, où elles étaient des usages pratiqués depuis de longs siècles : ce sont en particulier les offrandes de fleurs, d'aromates, de cierges allumés, dont nous allons tâcher de préciser l'emploi et la signification.

Les Grecs ont fait d'Hypnos et Thanatos deux frères jumeaux, souvent associés dans la littérature et dans l'art[1]. Lorsque le corps était plongé dans l'insensibilité du sommeil, son âme, pensaient-ils, l'avait quitté passagèrement, tandis qu'après le trépas elle devait s'en séparer définitivement. Quand se propagea la doctrine orientale de la résurrection, elle enseigna que le juste dormait en paix dans sa « maison éternelle », en attendant la grande revivification de l'humanité. L'Orient imagina d'exprimer l'idée du sommeil de la mort en représentant le « gisant » couché sur le couvercle du sarcophage, et ce type sculptural fut vulgarisé en Occident sous l'Empire[2]. La même association d'idées établie entre le sommeil et la mort fit adopter l'antique coutume d'inhumer le corps sans cercueil, étendu sur un lit de feuillage[3]. Une telle pratique nous reporte à l'époque reculée où l'homme n'avait pas d'autre couche que cette στιβάς. Dans leur dernière demeure les défunts reposaient sur des branchages semblables à la jonchée où ils s'étaient assoupis pour se délasser pendant leur vie. On choisissait de préférence, pour cette litière végétale, des essences comme l'olivier, le laurier, le lierre, dont la verdure persistante semblait être le présage ou la garantie d'une survie après le décès. Pendant la morte saison, une puissance mystérieuse les rendait invulnérables à la morsure du gel et sous leur écorce glacée conservait dans leur cœur une chaleur vivifiante ; elle parut apporter la promesse d'une pérennité semblable pour la dépouille refroidie de l'homme. L'usage de déposer des plantes vivaces dans les tombeaux se maintint à Rome et en Gaule, même après la disparition du paganisme[4] et jusqu'au XIIIe siècle les interprètes de la liturgie chrétienne expliquent le vieux rite funéraire comme l'avaient fait les anciens : si l'on met dans le sarcophage ces tiges de laurier ou de lierre, qui conservent à perpétuité

1. Sommeil des morts, cf. *Symbol.*, pp. 360-367.
2. *Symbol.*, p. 388 ss.
3. Sur ce qui suit, cf. *Stèle d'Antibes*, 1942, p. 10 ss.
4. Cf. *ibid.*, p. 24 s.. Laborde, *Les monuments de la France*, t. II, p. 2, rapporte qu'en 1812 on trouva, dans une vieille tombe chrétienne du cloître de St. Seurin à Bordeaux, « une couche de branches de laurier et les ossements d'une femme, puis encore une couche de branches de laurier et les ossements d'un homme et enfin du laurier dans le fond de la tombe. » [Note communiqué par la Mise de Maillé].

la verdure de leur feuillage, c'est pour suggérer que ceux qui y sont ensevelis ne périront pas, puisque, s'ils meurent quant au corps, ils vivent quant à l'âme [1].

L'on prendra soin aussi d'embellir de plantations des mêmes végétaux funéraires les abords de la « maison éternelle » qu'habite l'esprit du mort, car celui-ci n'est pas un reclus cloîtré dans une étroite cellule [2]. Sans doute était-il ramené vers sa demeure souterraine par la nécessité de se nourrir et de prendre du repos ; mais il pouvait circuler auprès de son logis obscur. C'était surtout aux alentours des tombeaux que la crédulité populaire voyait apparaître les revenants dans la pénombre de la nuit. Seules les incantations des magiciens, qui commandaient aux dieux et aux morts, pouvaient appesantir sur ces derniers, le poids de la terre et les emprisonner dans l'espace resserré du sépulcre [3]. Ces vieilles croyances expliquent que les survivants aient pensé faire une œuvre agréable aux Mânes de leurs proches en entourant le lieu où ceux-ci reposaient, d'un jardin, rafraîchi par l'ombre épaisse d'arbres touffus, dans lequel s'épanouissaient des fleurs parfumées et mûrissaient des fruits savoureux.

Cette coutume paraît avoir été étrangère à la plus ancienne religion romaine, car les prescriptions du vieux droit pontifical l'excluaient. Elles défendaient de remuer la terre ou d'arracher le gazon sur l'humble tertre consacré aux Mânes en bordure du champ familial [4]. On donnait, sous l'Empire, aux enclos funéraires, agrémentés de plantations, le nom de *cépotaphes* (κηποτάφια) et cette appellation indique suffisamment leur origine hellénique. On a montré que les jardins qui depuis la fin de la République, commencent à former autour de Rome une ceinture verdoyante, se sont développés à l'imitation de ceux de l'Orient [5]. Surtout il en fut ainsi de ceux qui environnaient les sépulcres et où l'on aimait à faire éclore une profusion de fleurs [6].

Les « paradis » perses, lointains prédécesseurs des parcs romains, étaient une combinaison du jardin de plaisance et du jardin de rapport. Il en fut de même sur une moindre échelle des « cépotaphes », auxquels on trouve parfois appliqué ce même nom de « paradis », qui devait être appelé à une si haute

1. *Rational* de Jean Beleth, dans *P. L.*, CCII, col. 164 ; cf. *Stèle d'Antibes,* p. 25 ss.
2. Ce qui suit résume les faits exposés dans un mémoire communiqué le 15 déc. 1944 à l'Académie des Inscriptions et qui n'a pas encore pu être publié ; cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1944, p. 496.
3. Quintilien, *Declam.*, X, 7 ; cf. *infra*, IV.
4. Julien, *Epist.*, 136 = *Cod. Theod.*, IX, 17, 5.
5. Cf. P. Grimal. *Les jardins romains* ; Paris, 1943, p. 48 ss., 86 ss.
6. Ainsi un jardin entourait le *fanum* élevé par Cicéron à sa fille Tullia ; cf. Boyancé, *R. E. A.*, 1944, XLVI, p. 179.

fortune. Le jardin funéraire fut disposé avant tout pour récréer les ombres reléguées dans la lugubre solitude de la tombe et mêler quelque agrément à leur morne survie. Au souci scrupuleux que prennent les vivants d'en fixer l'étendue, d'en préciser le décor, d'en assurer la pérennité, on peut mesurer l'intensité de la conviction que leur ombre prendrait plaisir à s'y délasser. A l'origine, sans doute la croyance commune était-elle simplement que la mort, de quelque façon imprécise, séjournait avec satisfaction dans un lieu charmant, tout émaillé et parfumé de fleurs. Mais des idées adventices approfondirent la signification qu'on attachait à ces plantations, dont la piété des survivants envers les trépassés assurait l'entretien. Les jardins dédiés aux dieux Mânes et plus tard aux âmes héroïsées devinrent la figure terrestre du séjour des bienheureux dans l'Hadès. Deux conceptions inconciliables se confondaient souvent dans l'esprit des anciens, et ils purent se figurer que les ombres jouissaient dans leurs « paradis » champêtres des mêmes délices qui récréaient les Élus dans les Champs Elysées.

Mais les cépotaphes avaient aussi un but utilitaire et ces fondations combinaient avec un souci religieux un intérêt pratique. Le produit de l'enclos funéraire, assurait le maintien indéfini du culte qu'on y célébrait. Avant tout, il fournissait les fruits, le vin et surtout les fleurs que réclamaient en abondance certaines cérémonies.

Nous venons de voir qu'un vieil usage, qui se perpétua longtemps, voulait que le mort reposât sur une litière de plantes vivaces. Mais il arriva aussi qu'on étendît le corps inhumé sur un lit de fleurs. Comme la jonchée de branchages, cette couche odorante était une imitation, dans la maison éternelle, de celle qui était en usage dans la demeure des vivants, mais au lieu de la simplicité d'une civilisation encore rustique, elle reproduisait la somptuosité d'une culture raffinée.

De même que l'oblation des aliments devait être renouvelée à perpétuité sur la tombe close, pareillement il fallait, aux dates consacrées, joncher de fleurs fraîchement coupées la pierre tumulaire. On ne se contentait pas d'en parsemer la sépulture, on en tressait des couronnes ou des guirlandes qu'on déposait sur le sarcophage ou qu'on fixait sur la stèle portant l'épitaphe [1]. Ces soins accordés au disparu lui faisaient plaisir, croyait-on, et il en était reconnaissant à ceux qui ne l'oubliaient pas. Mais l'on pensait aussi pouvoir ainsi ranimer le mort et lui rendre une vitalité qui l'avait abandonné.

1. Eitrem, *Opferritus*, p. 65 ss. ; Lattimore, p. 128 ss.

On semait de préférence sur la tombe des fleurs rouges, offertes, nous apprend Servius[1], « à l'imitation du sang où est le siège de l'âme ». Comme lui, elles devaient revigorer l'ombre anémiée. La doctrine de certains mystères vint préciser cette antique croyance. La violette était, selon la légende phrygienne, née du sang d'Attis, et le 22 mars, à l'équinoxe du printemps, un pin représentant le dieu mort, enguirlandé de cette fleur purpurine, était porté au temple du Palatin. Ce même jour — le *dies violae*[2] — on avait coutume d'aller jeter cette offrande printanière sur les sépultures ; elle tenait lieu du sang divin et les trépassés qui en étaient ainsi comme asperges devaient participer à la résurrection d'Attis. Au *dies rosae,* contrepartie de celui des violettes, s'attachaient les mêmes espérances. L'usage de couvrir les tombeaux de roses a probablement été emprunté par l'Italie, où il apparaît tardivement, aux pays helléniques. En Thrace et en Macédoine, ces rosalies appartenaient au culte indigène de Dionysos ; en Orient on les avait rattachées à celui d'Adonis, et les mystes en célébrant cette fête fleurie, croyaient assurer à leurs proches la même immortalité qu'avaient obtenue les divinités qu'ils servaient.

Les rites mortuaires ont survécu souvent aux raisons qui les avaient fait naître. Lorsque se vulgarisa dans le paganisme la croyance à l'apothéose, accordée sous l'Empire au commun des mortels avec une libéralité étrangement accrue, le don des guirlandes et des couronnes ne fut plus regardé comme un secours destiné à prolonger l'existence précaire, ou comme un réconfort propre à adoucir le sort misérable d'une ombre végétant dans l'obscurité du tombeau. Il prit le caractère de l'hommage que la religion prescrivait envers les divinités, dont on couronnait les statues et les autels. Il se réduisit même, le jet des fleurs étant souvent une manifestation profane de sympathie ou d'allégresse, à n'être plus qu'une marque de piété ou de respect envers celui dont on voulait honorer la mémoire. Dépouillés de leur caractère païen les rites charmants que consacrait une tradition atavique, continuèrent à être pratiqués à l'époque chrétienne. C'était une coutume populaire, dont la sagesse des écrivains ecclésiastiques tolérait avec quelque dédain la futilité, en lui opposant la vraie spiritualité chrétienne[3]. La foule continua donc à répandre sur les tombes des défunts qui lui avaient été chers, des roses, des violettes et des lis, en choisissant de préférence

1. Servius, *Én.*, V, 79 : « Ad sanguinis imitationem, ubi est sedes animae ».
2. CIL, VI, 10234 = Dessau, 7213.
3. Saint Jérôme, *Epist. ad Pammachium,* LXVI, 5 (P. L., XXII, p. 642) ; Sulpice Sévère, *Dial.*, III, 18 (P. L., XX, 222) ; Prudence, *Cathem.*, X, 169 ; Ambroise, *De obitu Valent. Cons.*, 56 (P. L., XVI, p. 1376).

des fleurs pourprées, et elle demeura persuadée qu'un être aimé obtenait par ces soins quelque réconfort. Si une orthodoxie rigoureuse le niait, elle admettait au moins que les vivants pussent ainsi chercher quelque allégement à leur chagrin.

L'oblation funéraire de fleurs était souvent conjuguée avec celle d'aromates, parfumés comme elles [1]. L'une et l'autre furent empruntées par les Romains à l'Orient hellénique, mais pour celle-ci Pline nous fournit des précisions qui manquent pour celle-là [2]. C'est seulement au temps des successeurs d'Alexandre que se répandit en Italie l'usage immodéré des parfums, dont les anciens Perses avaient donné les premiers l'exemple. Après la défaite d'Antiochus de Syrie, en 190, l'engoûment pour cette mode coûteuse devint tel que les censeurs interdirent dans leur édit la vente des *unguenta exotica* [3]. Mais la passion pour ce plaisir olfactif triompha de la sévérité des gardiens de la morale. Ce genre de volupté fut admis — ce sont les paroles de Pline [4] — « parmi les biens de la vie les plus appréciés et les plus distingués et l'on commença à honorer ainsi les morts ». En particulier l'encens était employé, comme en Orient, aussi bien dans le culte funéraire que dans celui des temples [5]. Bientôt les familles opulentes rivalisèrent de munificence dans la recherche des produits les plus rares de pays lointains pour des funérailles fastueuses. Les grains d'encens qu'on réservait aux divinités étaient peu de chose à côté des monceaux d'essences dépensées en pure perte à l'occasion des obsèques sur toute l'étendue de l'empire [6]. Lorsque, dans le cortège pompeux qui conduisit Hérode à sa dernière demeure, cinq cents esclaves porteurs d'aromates accompagnèrent le corps étendu sur la couche mortuaire, on reproduisit pour ce principe hellénisant un genre d'offrande déjà habituel pour les rois de Juda [7] un millier d'années auparavant, mais qui était devenu commun à tout le monde romain. La profusion ne fut guère moindre aux funérailles de Sylla qu'à celles d'Hérode [8], et elle fut

1. Stace, *Silves*, II, 1, 156 ss. ; V, 1, 210 avec les notes de Vollmer ; Lattimore, p. 128 ss.; 133 s.
2. Pline, *H. N.*, XIII, 1, 2.
3. Ibid., XIII, 3, 24.
4. Pline, XIII, 1, 3 : « Postea voluptas eius a nostris quoque inter lautissima atque etiam honestissima vitae bona admissa est ; honosque et ad defunctos pertinere coepit.»
5. Emploi de l'encens, cf. Eitrem, *Opferritus*, p. 198-205.
6. Pline, XII, 18, 82 ss. ; cf. VII, 53, 186.
7. Josèphe, *Ant. Iud.*, XVII, 8, 3, § 199 ; cf. II, *Chroniques*, XVI, 14 (inhumation du roi Asa, 944-904) ; Jérémie, 34,5 ; II Chron., XXI, 19.
8. Plut., *Sylla*, 38.

dépassée par Néron à celles de Poppée [1]. On répandait les parfums sur le cadavre, sur le lit de l'exposition [2] ou sur le bûcher [3], on les mêlait aux ossements enfermés dans l'urne cinéraire [4], on les déposait à côté du corps dans la fosse ou le sarcophage, et les archéologues, en fouillant les nécropoles et les hypogées, ont ainsi recueilli une quantité prodigieuse de flacons ou d'ampoules ayant contenu des baumes odorants. La tombe scellée, on continuait à y répandre les huiles de senteur, à s'en servir pour oindre la stèle sépulcrale [5] ou la statue du défunt à défaut de ses membres réduits en poudre [6], en même temps qu'on consacrait à son effigie fleurs et courronnes. Ou bien encore on brûlait l'encens ou le nard à la flamme de la lampe allumée sur la sépulture [7].

Sans doute, à l'origine, l'usage des essences aromatiques eut-il pour but de rendre moins écœurante la fétidité du cadavre ou d'en empêcher la décomposition par l'embaumement ; ou bien, lorsqu'on pratiqua la crémation, de combattre par une senteur pénétrante la puanteur des chairs rôtissant sur le bûcher [8]. Mais cette protection contre des odeurs nauséabondes ne peut expliquer tous les rites où interviennent les parfums. Quand l'emploi de ces parfums devint une des jouissances les plus appréciées des vivants, ceux-ci voulurent la faire partager aux défunts et renouveler pour eux un plaisir raffiné, qu'ils avaient aimé sur la terre. On crut aussi que les fumigations d'encens et d'autres aromates, comme la lumière des lampes et des cierges (p. 46) mettaient en fuite des démons hostiles et protégeaient l'esprit du mort contre leurs attaques [9]. Enfin quand la divinité des Mânes eut, par la vulgarisation de l'apothéose, été égalée à celle des Olympiens, les parfums brûlant dans les cassolettes ou sur les autels devinrent, de même que la consécration des fleurs (p. 45), une des manières de manifester sa piété envers les trépassés comme envers les dieux. D'autre part la fumée des aromates, comme l'éclat des lumières, était une

1. Poppée : Pline, XII, 18, 83.
2. Martial, XI, 54, 3 ; Stace, *Theb.*, VI, 59.
3. Ovide, *Fastes,* III, 562 ; Stace, *Silves,* II, 1, 156 ss. ; Apulée, *De magia,* 32 ; Martial, X, 97, 2 ; XI, 54, 2.
4. Ovide, *Fastes,* III, 561 ; *Tristes,* III, 3, 69 ; Hérodien, III, 15 (Sévère). Olearius, *Voyage en Moscovie,* 1727, I, p. 379, note que les Russes parfument le corps de myrrhe et d'encens avant de l'inhumer.
5. Kaibel, *Epig.*, 646.
6. CIL, VIII, 9052 (Auzia) : « Statuam terg[eat et unguat]. »
7. CIL, VI, 10248 : « Lucerna lucens ponatur incenso imposito. »
8. Cf. *Stèle d'Antibes,* p. 11, n. 1 ; Servius, *Én.*, VI, 216.
9. Eitrem, *Opferritus,* p. 201 ss. ; Cabrol, s. v. « Encens », p. 6. Même idée en Perse : Darmesteter, *Zend-Avesta,* II, p. 138 (Vendidad, VIII, 80).

forme d'hommage purement profane, que l'on rendait aux personnages honorés par des cortèges, et l'encens fut ainsi admis dans les funérailles chrétiennes, qui sont la procession triomphale de l'Élu, né à la vie éternelle[1].

Aux esprits des morts, habitant la nuit de la tombe, rien n'était plus indispensable que la lumière. Pour la leur fournir on avait coutume de placer à côté d'eux, dans leur obscure demeure, des lampes, que les fouilleurs ont retrouvées en quantité innombrable dans les nécropoles de toutes les régions du monde ancien[2]. Il n'était pas nécessaire que ces lampes fussent allumées ; leur seule présence suffisait à dissiper les ténèbres dans ce séjour des ombres, où tout n'était qu'apparence et illusion. Comme d'autres objets du mobilier funéraire ces petits vaisseaux d'argile sont parfois inutilisables. Ce sont de pseudo-lampes, dépourvues de tout orifice pour y introduire l'huile, mais à des fantômes, qui n'avaient plus de l'homme que la forme, il suffisait, pour y voir clair, d'un semblant de luminaire[3].

Toutefois, de même que les offrandes d'aliments et de fleurs doivent être renouvelées périodiquement à l'extérieur de la tombe qui s'est refermée sur les restes du défunt (p. 44), de même, on y placera une lampe ou des cierges[4]. On aimait à faire briller perpétuellement cette flamme, ou si l'on ne pouvait l'entretenir constamment, on la rallumait à certains jours déterminés. La conception primitive toute matérielle, resta celle qu'on continuait ainsi à fournir au mort la clarté dont il avait besoin et cette idée naïve a persisté jusque dans le folklore moderne[5].

Mais, dès une époque reculée, des idées mystiques et symboliques furent attachées à cet acte religieux. Bien des siècles avant la fondation de Rome, elles avaient été développées par la religion égyptienne, où l'« allumage des lampes » à la tombée de la nuit fut toujours un acte essentiel du culte des morts comme du culte des dieux[6]. Il paraît probable que les mystères alexandrins répandirent

1. Cabrol, s. v. « Encens », p. 3.
2. Raoul Rochette, *Mémoires Acad. Inscr.*, 2e série, XIII, 1838, p. 563-571 ; Eitrem, *Opferritus*, p. 142 s., p. 153 ss. ; Rushford, J. R. S., 1915, V, pp. 150-164 ; Cabrol, ss. vv. « Candélabres », « Cierges », « Lampes ».
3. Rochette, *l. c.*, p. 566 ss. ; cf. *supra*, p. 27, n. 2.
4. Voir Digeste, XL, 4, 44 ; Pétrone, 111. Nous avons traité ce sujet dans un article sur *Les lampes et cierges allumés sur les tombeaux*, qui a paru dans les *Mélanges* offerts au cardinal Mercati (t. V, p. 41-47). On y trouvera la série des inscriptions qui mentionnent cette pratique.
5. Cf. Seyrig, RHRel., 1928, XCIII, p. 276; Eitrem, *Opferritus*, p. 142.
6. Λυχναψία ; cf. Rusch, *R.E.*, Suppl., VII, s. v. « Lychnapsia » ; Otto, *Priester und Tempel im hell. Aeg.*, 1908, I, pp. 10, 293, 332 ; *Relig. orient.*, p. 243, n. 93 ; Salem, JHS, 1937, XXVII, p. 165.

dans le monde romain ce rite qui n'y apparaît dans les inscriptions qu'à une date relativement tardive et sporadiquement ; sans doute est-ce aussi à l'Orient que le monde latin a emprunté les interprétations qui donnaient à cet usage funéraire une signification plus haute.

Suivant la croyance vulgaire, des démons malfaisants hantent la surface de la terre, quand la nuit ténébreuse y étend ses voiles, et ils sont mis en fuite par les premiers rayons du jour naissant [1]. De là est née la croyance qu'une lumière artificielle écarte, elle aussi, les esprits maléfiques et protège contre leurs entreprises. On trouve en Égypte, affirmée dès le Moyen Empire, la conviction, que cette lumière est une protection contre les ennemis qui menacent le mort [2]. Pour le même motif, à Rome, lorsqu'on expose le cadavre dans la maison, on allumera des torches ou des cierges auprès de la couche où il repose [3]. C'est peut-être aussi afin d'obtenir une protection contre des puissances hostiles que le convoi funèbre est accompagné, même le jour, de porteurs de torches, et la même intention prophylactique, le même souci apotropaïque pourraient suffire à expliquer la présence d'un luminaire autour du tombeau.

Mais un autre symbolisme, plus subtil, a donné une signification eschatologique à la flamme entretenue sur la sépulture. La lumière de l'aurore ne chasse pas seulement les esprits des ténèbres ; son retour ramène à l'aube l'activité sur la terre, elle tire les êtres animés de l'engourdissement du sommeil ; elle réveillera de même les morts, que paralyse la torpeur d'une existence amoindrie. Déjà les vieux textes égyptiens affirment explicitement que la flamme qu'on fait brûler pour le défunt, assure la survivance de son esprit et lui confère une immortalité divine [4]. Ce mysticisme fut indéfiniment développé par les théologiens du paganisme [5]. Dans la célébration des mystères, la lumière qu'on introduit, succédant à l'obscurité, est l'acte suprême qui précède, pour l'initié, la révélation parfaite. Elle devient dans les spéculations des exégètes la sagesse qui procure le salut. « Illumination » a gardé en français une double acception, matérielle et spirituelle. Principe de vie, la lumière rend l'homme impérissable et le divinise. Toute cette symbolique qui, durant des siècles, fut un thème à variations infinies, explique l'importance attachée à ces veilleuses tremblotantes

1. Cf. *infra*, N. C., XV.
2. Erman, *Zeitschr. f. Aegypt. Sprache*, XX, 164 ss. et Dümichen, *ibid.*, XXI, p. 11 ss.
3. Cf. Rushford, *J. R. S.*, 1915, V, p. 149 ss.
4. Dümichen, *l. c.*, p. 14 ; Blackman, *Ibid.*, 1912, L, p. 69-75.
5. Cf. Gillis Wetter, ΦΩΣ (Skrifter human. Samfundet Upsala, n° 17); Eitrem, *Opferritus* p. 155.

dont on entretenait la lueur à proximité des morts, car lorsqu'agit la magie sympathique, de petites causes peuvent produire de surprenants effets.

Il serait aisé de multiplier les citations montrant que la croyance populaire conserva jusqu'à l'époque chrétienne l'idée de cette relation établie entre la lumière et la vie, et en particulier la vie dans la tombe. Un canon du concile d'Elvire, vers l'an 300, interdit d'allumer des cierges le jour dans les cimetières, « parce qu'il ne faut pas troubler le repos des âmes saintes » [1], tant les docteurs de l'Église eux-mêmes restaient persuadés que cette flamme pouvait interrompre le sommeil des trépassés, qui dormaient dans leur dernière demeure en attendant la résurrection finale. Des chrétiens d'Antioche, au temps de saint Jean Chrysostome, lorsqu'il leur naissait un enfant, allumaient une série de lampes, en imposant à chacune un nom, et choisissaient pour le nouveau-né celui du lumignon qui s'éteignait le dernier, convaincus que le bébé obtiendrait ainsi une longue vie [2].

Le sens mystique attaché à l'illumination de la tombe permet de comprendre certains rites qui l'accompagnent. Plusieurs inscriptions de Macédoine, prescrivent qu'à la fête des roses, en même temps qu'on sèmera celles-ci sur la sépulture, on y fera brûler une lampe ou un cierge [3]. Nous avons vu (p. 33) que la jonchée de fleurs purpurines devait, comme la libation de sang, ranimer le mort. Mais l'effet de la lumière qu'on entretient près de lui, est identique, et l'on saisit ainsi le motif qui a fait associer les deux cérémonies de la « *lychnapsia* » et de l'« *anthobolia* ».

Une curieuse notice d'un paradoxographe grec rapporte que les fleuristes avaient l'habitude de faire brûler la nuit une lampe à côté de leurs violettes ou de leurs couronnes, pensant leur conserver ainsi leur fraîcheur jusqu'au matin [4]. A l'origine de cette pratique superstitieuse on trouve toujours la même idée que la lumière entretient la vie, et empêche celle-ci de s'éteindre, qu'il s'agisse d'une âme désincarnée ou d'une plante coupée.

Les inscriptions nous apprennent que les lampes sépulcrales servaient souvent à brûler de l'encens ou d'autres aromates [5] et les émanations de substances odorantes se mariaient avec le parfum des roses et des violettes. Lumières, fleurs, fumigations sont des formes d'hommage rendu aux trépassés qui datent

1. Mansi, t. II, col. 11, canon 34 ; cf. Cabrol, s. v. « Cierges », col. 1615.
2. Jean Chrysost., *In epist. I ad Cor. homil.*, XII, 7 (P. L., LXI, p. 105).
3. Paul Collart, *BCH.*, 1931, LV, p. 58 ss.; Seyrig, RHRel., 1928, XCVII, p. 275 ; cf. *Thes. l. l.* s. v. « Cereus », p. 862, 15.
4. Apollonius, *Mirabilia*, 45 (*Rerum natur. scriptores*, éd. Keller, I, p. 54).
5. CIL, VI, 30099 = C. E. 1508 ; CIL, VI, 10248 = Dessau, 8366.

en Italie d'une époque où l'apothéose dans la pensée des survivants, égalait à la divinité l'homme vertueux ou éminent. Illuminer à l'aide de lampes ou de cierges, offrir des guirlandes ou des couronnes, brûler des essences aromatiques étaient des rites très usités dans les temples, et ils sont communs au culte des morts et au culte des dieux [1]. Mais avant d'être conçues comme des actes liturgiques, exprimant la vénération pour un défunt déifié, ces cérémonies ont été liées aux croyances les plus primitives en la survivance de l'être humain là où étaient enfermés ses ossements ou ses cendres.

Pour l'orthodoxie chrétienne, il reste seulement dans la fosse du cimetière une dépouille inerte et insensible, que l'âme a abandonnée. Aussi toutes ces manifestations de la piété envers les défunts, qui supposaient le cadavre doué encore d'une vie latente, susceptible d'être constamment ranimée, tel l'usage des luminaires, furent-elles condamnées par les autorités ecclésiastiques comme entachées de paganisme [2]. Mais elles furent acceptées ou tolérées dès que, l'idolâtrie vaincue, elles cessèrent de paraître dangereuses pour la foi. On vit se maintenir ainsi les coutumes consacrées par la tradition de placer des lampes, des flambeaux ou des cierges autour du lit mortuaire ou du catafalque, de les déposer dans les tombes au moment de l'inhumation, de les allumer périodiquement sur la sépulture [3]. Toutefois les théologiens donnèrent de ces antiques coutumes une interprétation plus conforme à la religion nouvelle et la lampe funéraire devint le symbole de la lumière éternelle, où revivaient les âmes bienheureuses [4]. Pareillement si, en plein jour, les convois funèbres continuaient à être accompagnés de torches ou de cierges, c'était, expliquait-on, en signe d'allégresse, pour marquer que le jour du trépas était celui d'une naissance glorieuse et les obsèques purent ainsi être rapprochées des cortèges des triomphateurs [5].

Mais en dépit de ces interprétations pieuses d'exégètes autorisés, les vieilles croyances qui avaient de tout temps fait déposer des lampes dans les tombes,

1. Une inscription de Salsovia (Mésie) consacrée au Soleil veut, sur l'ordre de Licinius, que ce dieu soit adoré à chaque anniversaire « ture, cereis et profusionibus » (*Bonner Jahrb.* 117, 1908, p. 52).
2. Cf. Cabrol, s. v. « Cierges », p. 1614, et s. v. « Chandelier ».
3. Cabrol, s. v. « Candélabres », II, 1836 ; *R. E.*, s. v. « Lucerna », col. 1587, 3 ss.. Rushford, *l. c.* [n. 174], p. 161 s.
4. Sur le rapprochement ΦΩΣ = ΖΩΗ (identité de la lumière et de la vie) ; cf. Tibor Nagy *Archaeologiai Ertesito*, 3e série, V, p. 233 s.
5. S. Jean Chrysostome, *Homil IV in Epist. ad Hebraeos*, 5 (P. G., LXIII, p. 43). Cf. Bingham, *Origines ecclesiasticae, or, antiq. of the christ. Church*, Londres, 1878, t. II, 124 s.

ne purent être éliminées de la mentalité populaire. Elles devaient s'y transmettre à travers les siècles jusqu'aux temps modernes[1]. Ainsi, bien des rites de ce culte primitif des morts, qui remonte à la préhistoire, et les conceptions naïves qui l'avaient inspiré, se perpétuèrent à travers toute l'antiquité et même survécurent en Europe au triomphe du Christianisme, en Orient, à celui de l'Islam. Ni les enseignements des philosophes, ni les doctrines des théologiens ne purent faire renoncer les esprits simples à des croyances ancestrales et à des usages séculaires, qui répondaient à des sentiments instinctifs plus puissants que toutes les objections de la raison ou de l'orthodoxie. L'adoption d'une religion nouvelle ne rompit pas la solidarité qui liait les générations et n'abolit pas la foi archaïque qu'elles avaient héritée de leurs aïeux, même si une logique rigoureuse pouvait juger leur co existence inconciliable. Les foules ne renoncèrent jamais à l'idée que, dans la tombe, vivait un être mystérieux qui, de quelque façon incompréhensible, continuait à agir comme il le faisait sur la terre. Il mangeait, buvait, dormait dans sa dernière demeure et se promenait autour d'elle. Gardant une sorte d'existence corporelle, il entendait qu'on lui accordât les jouissances matérielles, dont la privation l'aurait fait souffrir ; il voulait qu'on l'éclairât dans l'obscurité de son logis, il réclamait une nourriture et des boissons qui pussent apaiser sa faim et sa soif, et se plaisait à retrouver, près de lui, les objets qui lui étaient familiers : il savait apprécier toutes les commodités qu'on lui accordait, tous les soins que l'on prenait pour rendre plus confortable sa maison éternelle.

Car si le mort se trouve soumis à toutes les nécessités humaines, il est animé aussi de sentiments humains. Il éprouve de la bienveillance ou de l'hostilité, de la reconnaissance ou de la rancune et, s'il ressent vivement les injures, et se venge de ceux qui le négligent, il favorise ceux qui ne l'oublient pas. Il n'a point cessé d'être sociable et recherche la compagnie de ses anciennes connaissances, dont la présence le distrait et le console. Il s'afflige de la douleur de ses proches et les engage à la modérer[2]. Il lui plaît d'être appelé par son nom, car tant que son nom vit dans la mémoire des hommes, il appartient encore au monde supérieur et n'a pas péri pour lui tout entier[3].

1. Paul Collart, *l. c.* [p. 50, n. 3], p. 66. Cf. Sartori, *Feuer und Licht in Toten-Gebraüchen* (*Zeitschr. für Volkskunde*, XVII, p. 361).
2. *C. E.*, 59 [100 ap. J.-C.], 1198 ; Stace, *Silves*, II, 6, 96 ; V, 1, 170 ss. Cf. Jacobsen, I, p. 118 ; Lattimore, p. 217 ss.
3. CIL, V, 7956 : « Ut nomen eius aeterna lectione celebraretur hoc monumentum instituit » ; CIL, VI, 25128 = *C. E.* 1223 : « Sique voles] semper dulci me voce vocare [ad super]os iterum vivam te sospite semper. Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr. 546 s. ; Brehlich, p. 71, Lattimore, p. 242 ss.

Le défunt n'était point retranché de la société des vivants, la connexion n'était pas rompue entre lui et son entourage ; il n'y avait pas de solution de continuité entre l'heure qui précédait et celle qui suivait son décès. C'est à cet égard, on l'a souvent remarqué, que les idées antiques différaient le plus des nôtres. Les disparus ne cessaient point de se mêler à la vie de leur famille, ils restaient en communication avec leurs parents et amis, qui se réunissaient périodiquement autour d'eux, et ceux-ci, ne pouvant consacrer tout leur temps au défunt, s'efforçaient du moins de le mettre en rapport avec beaucoup de monde. Nos morts reposent dans des cimetières écartés et paisibles, où aucun vacarme ne doit troubler le recueillement de visiteurs affligés. Les Romains plaçaient les leurs le long des grands routes à la sortie des villes, là où se pressait la foule affairée et où résonnait le bruit des chars sur un dallage sonore. Ils voulaient, en les mettant au bord des chemins les plus fréquentés, non point, comme l'ont expliqué les philosophes, rappeler ainsi aux mortels la fragilité de leur destin[1], mais au contraire faire oublier le leur à ceux qui n'étaient plus. « Je vois et je regarde, dit une épitaphe, tous ceux qui vont et viennent de la cité ou vers la cité »[2]. « On a placé, lit-on ailleurs, Lollius à côté de cette route, afin que les passants lui disent : « Bonjour, Lollius »[3].

Innombrables sont les inscriptions où le mort prend la parole et s'adresse à ceux qui s'arrêteront devant son monument[4] : il console ceux qui continuent à l'aimer, remercie ceux qui s'occupent encore de lui et leur exprime ses souhaits de bonheur, ou bien il fait part à ses successeurs de la sagesse que son expérience de la vie lui a acquise. Souvent il engage avec eux un dialogue : il répond à leur salut et à leurs vœux : « Que la terre te soit légère. — Portez-vous bien dans le monde supérieur[5] » ou encore : « Salut Fabianus — Que les dieux vous accordent leurs bienfaits, mes amis, et vous, voyageurs, que les dieux vous soient propices, à vous qui vous arrêtez près de Fabianus, allez et revenez sains et saufs ; vous qui me couronnez ou me jetez des fleurs, vivez de nombreuses années »[6].

1. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1918, p. 285. — Quo praetereuntes admoneant et se fuisse et illos esse mortales ».
2. Domaszewki, *Arch. epig., Mitt. aus Oesterreich*, X, 1886 (Kustendil) : Πάντας ὅσοι στείχουσιν ἀπ' ἄστεος ἠδὲ προς ἄστυ/ λεύσσω ἢ εἰσορόω Cf. Friedländer. *Sittengesch.*, III, p. 326.
3. Dessau, 6746.
4. CIL, XI, 5357 = C. E., 1098 : « Viridi requiesce, viator, herba |, neu fuge si tecum coeperit umbra loqui ». Sur les vivants conversant avec les morts, cf. Pagenstecher, *Unteritalische Grabdenkmäler*, Strasbourg, 1902, p. 123 ss., Lattimore, p. 230.
5. Dessau, 8130, cf. 8129 ss. et l'Index, p. 947.
6. *Ibid.*, 1967 ; cf. 8139.

Mais si les modernes n'établissent plus comme les anciens la liaison permanente de rapports répétés entre les habitants des nécropoles et ceux de la cité, si, pour eux, la dépouille qui gît dans le tombeau livrée à la pourriture, ne garde aucune sensibilité, bien des usages qui s'inspirent des convictions périmées n'ont pas été abolis. Offrandes d'aliments et de boissons sur la dalle tumulaire, banquet le jour des funérailles, repas périodiques des parents sur la sépulture, fêtes générales où l'on accueille les âmes des trépassés, toutes ces pratiques d'autrefois sont restées en vigueur en bien des pays, et le folklore abonde en survivances du vieux culte des morts. Les soins rendus à la sépulture n'ont pas cessé de lui être accordés, même par des incrédules ; on continue à cultiver des plantes autour de la pierre mortuaire, à l'orner de couronnes et à allumer des lampes ou des cierges en l'honneur de celui dont les restes achèvent de se dissoudre dans le caveau funèbre. On fête le défunt à l'anniversaire de sa mort, comme de son vivant on le faisait à celui de sa naissance. Les raisons qui ont établi ces coutumes ont disparu, mais la force de la tradition les maintient. Les sentiments complexes que chacun éprouve en accomplissant ces actes rituels se diversifient suivant la mentalité des croyants ou des sceptiques. Si l'on interrogeait les foules qui viennent fleurir la tombe du soldat inconnu ou y ranimer la flamme, et qui font revivre ainsi, sans s'en douter, le culte antique des héros, les réponses obtenues varieraient sans doute à l'infini. Les gestes consacrés, que l'on reproduit aux funérailles ou dans les cimetières, ne sont plus, pour les esprits éclairés, qu'un moyen de manifester pieusement par des signes extérieurs leurs sentiments intimes et de marquer la durée de leurs regrets et de leurs souvenirs. Ces pratiques ont perdu pour eux la signification concrète et la portée réelle du temps lointain où l'on croyait généralement qu'un être animé des mêmes sentiments que nous et soumis aux mêmes besoins séjournait là où étaient déposés ses ossements ou ses cendres, où le mort n'abandonnait pas cette terre, qui l'avait engendré, où il restait en communion constante avec ceux qui venaient le réconforter dans sa morne demeure. Mais le commun des hommes ne peut se défendre de l'idée ingénue que sous la pierre scellée ou le tertre gazonné, la dépouille qui est l'objet de sa sollicitude y reste sensible de quelque façon mystérieuse. Sur les foules traditionnalistes les conceptions qui régnaient aux âges les plus reculés de l'humanité n'ont pas perdu leur empire et, sans le savoir, le vulgaire demeure fidèle à cette religion des morts qui de toutes fut la plus primitive et la plus universelle.

III. — Les Enfers souterrains.

Chez beaucoup de peuples l'idée de la persistance de la vie humaine dans le tombeau s'est élargie en celle d'une existence commune des trépassés dans le sein de la terre, si inconciliables que fussent en réalité ces deux croyances. La coutume de l'inhumation avait fait supposer que les esprits des morts vivaient quelque part sous le sol sans qu'on en précisât le lieu [1], et souvent l'on trouve ainsi associées et confondues, même dans les épitaphes et chez les écrivains latins, les notions d'une survie des défunts dans le sépulcre et dans les Enfers [2]. L'ombre ne reste pas confinée dans l'étroite demeure où repose le corps : elle descend dans une vaste caverne s'étendant à l'intérieur de notre globe, antre immense peuplé de la foule des générations qui ont quitté le monde supérieur. La sépulture n'est plus désormais qu'un lieu de passage, par lequel les âmes s'acheminent vers leur résidence définitive [3] ; la tombe est l'antichambre de leur habitation permanente, sa porte est celle de l'Hadès lui-même ou de la route qui y conduit [4]. Les libations et autres offrandes versées ou déposées sur la pierre tumulaire vont, par un prodige inexpliqué, réconforter les ombres au-delà du Styx [5]. Jusqu'à la fin de l'antiquité, on crut à ce miracle, que renouvelait constamment le culte funéraire. En vain voudrait-on préciser par quelle voie il s'accomplissait ; il répondait à une foi si profondément ancrée dans l'âme populaire qu'on l'acceptait sans essayer de le justifier. C'était en réalité un accomodement, qui tentait de concilier deux traditions ancestrales : celle du tombeau, demeure éternelle du mort, et celle d'un empire souterrain soumis à des dieux chthoniens, de qui dépendait la fertilité des campagnes et qui commandait aussi au peuple des Mânes [6].

La prison obscure où ceux-ci étaient enfermés communiquait aussi avec le monde des vivants par des orifices naturels, soupiraux de cette cave obscure,

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 16, 36.
2. *C. E.* 62, 588, 1188. Properce, IV, 5, 3 ; cf. Rohde, tr. fr., p. 563, n. 3 ; Galletier, p. 56 ; Plésent, *Culex*, p. 244 ; Jacobsen, *Mânes*, I, p. 64. — Même contamination en Babylonie, Parrot, p. 168 s.
3. Ovide, *Mét.*, IV, 433 ss.
4. *Symbol.*, pp. 481 et 511.
5. Lucien, *De luctu*, 9 et 19.
6. Rohde, tr. fr., 168 ss. ; Schrader-Nehring, s. v. « Totenreiche », p. 562, § 4.

entrées de l'Hadès, près desquelles souvent on croyait pouvoir évoquer les ombres pour en obtenir des réponses [1]. C'étaient généralement des lieux où jaillissaient des eaux chaudes venues des profondeurs, des grottes d'où s'échappaient des exhalaisons méphitiques, les cratères qui vomissaient le feu des volcans. Les Grecs donnaient à ces issues du domaine de Pluton, dont Charon gardait l'accès, les noms de *Ploutôneïa* ou *Charôneïa* [2]. On retrouve la même croyance en Italie, par exemple dans la région volcanique de Naples, au lac Averne, par où Énée descendit vers le Styx, à Cumes où l'on consultait un oracle, et dans la vallée de l'Ampsanctus, au cœur de l'Apennin, où les malades pratiquaient l'incubation près d'une source sulfureuse [3]. Des populations primitives, frappées par certains phénomènes merveilleux de la nature, les ont attribués aux divinités chthoniennes ; elles ont cru que des lieux où parfois la vie était menacée par des vapeurs meurtrières, appartenaient à l'empire des morts, et que les essaims d'esprits infernaux y pouvaient remonter vers la lumière.

La condition de ceux-ci dans le lugubre séjour où ils sont confinés est, selon les plus anciennes croyances, d'une tristesse infinie. Homère ne cesse de plaindre le sort de ces âmes dolentes, inconsolables d'être privées de la clarté du jour et d'avoir quitté la société des humains. Simulacres étiolés, vivotant dans la pénombre, elles mènent une existence anémiée dans le morne désœuvrement d'une torpeur à demi consciente. Elles ne se raniment, selon la *Nekyia* de l'Odyssée, que si le sang des victimes, dont elles viennent avidemment s'abreuver, leur rend une vitalité momentanée [4].

Chez les Sémites la conception que se sont faite les Babyloniens de l'Aralou et les Hébreux, du Shéôl n'est pas plus consolante. C'est pareillement celle d'une ténébreuse réclusion où l'humanité trépassée, sans communication avec les vivants, végète misérablement, où des ombres inactives et débilitées perdent jusqu'à la connaissance de leur dégradation dans l'engourdissement de toutes leurs facultés [5].

1. Ganchinietz, *R. E.*, s. v. « Katabasis », col. 2378 ss.
2. Saglio-Pottier, s. v. « Divination », p. 309, « Oraculum », p. 216 ; R. E. s. v. « Charoneia ».
3. Cf. *infra*, IV, n. 24. Source sulfureuse d'Albunea (non sur la route de Tibur, mais près de Lavinium) mise en relation avec les Enfers ; cf. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1919, p. 339 s.
4. Cf. *supra*, p. 34.
5. Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite*, p. 205 ss. ; *Voyages au pays des morts* (*C.-R. Acad. Inscr.*, 1940, p. 434 ss.). — Même conception chez les Phéniciens : Virolleaud, *Bull. antiquaires de France*, 1941, p. 179.

Telle fut aussi la croyance primitive de Rome. Longtemps on s'y représenta l'Orcus comme semblable aux grottes obscures qui se creusaient dans les montagnes, une vaste caverne hérissée de rochers et plongée dans d'épaisses ténèbres [1]. Les Mânes qui y étaient relégués n'eurent d'abord qu'une vie grégaire ; esprits dépourvus d'initiative personnelle et que le langage ne nommait qu'au pluriel, ils formaient une foule anonyme, à peine individualisée, n'ayant guère plus de consistance que les fantômes fugaces qui voltigeaient autour des tombeaux.

Les vieux Romains étaient un peuple d'imagination courte, peu enclin aux rêveries poétiques, et leur mythologie est toujours restée rudimentaire. Il en a été ainsi de celle des dieux du ciel et de la terre, et plus encore de celle du royaume souterrain. Si une forte tradition avait enseigné des doctrines précises sur la survie des âmes dans l'Orcus, elle n'aurait pu être supplantée, autant qu'elle l'a été, par les fables pittoresques des Grecs.

Tandis que le culte du double, gardant dans le tombeau une vie indécise, appartient déjà, nous l'avons vu (p. 35), à l'antique religion aryenne, l'idée que les divers peuples indo-européens se sont faite des Enfers diffère considérablement et témoigne d'un développement particulier à chacun d'eux, bien que son origine puisse remonter déjà à la préhistoire [2]. On a conjoncturé que la substitution de l'incinération à l'inhumation avait contribué à répandre cette conception nouvelle de la vie d'outre-tombe, l'ombre ne pouvant rester attachée, ainsi qu'au cadavre, à la poignée de cendres qu'on enfermait dans une urne chétive. Cette ombre devait aller rejoindre ses pareilles qui s'étaient enfoncées dans le ténébreux séjour où régnaient les dieux d'un empire chthonien.

L'idée que des juges infernaux décidaient du sort de l'âme selon ses mérites, était aussi étrangère à l'ancienne religion romaine que celle de Charon, nautonier du Styx, dont il interdisait à certaines ombres le passage. Orcus, le maître du monde souterrain, que le langage confond avec sa personne [3], était lui-même un souverain beaucoup moins agissant que le Hadès des Grecs, une figure sans caractère tranché ni aucun relief, un roi qui laissait une grande indépendance à ses sujets. Nous ne possédons de lui aucune représentation plastique et on ne lui rendit jamais aucun culte. Plus effacés encore sont les traits d'une vieille deité italique, Veiovis, dont le temple vient d'être retrouvé sur le Capi-

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 16, 37 ; 21, 48.
2. Schrader dans Hastings, s. v. « Aryan Religion », p. 29.
3. R. E. s. v. « Orcus ».

tole. On l'opposait à Jupiter comme le dieu maléfique des ombres, antithèse du dieu bienfaisant de la lumière, mais on ne voit pas qu'on lui attribuât un pouvoir bien défini sur le sort des trépassés [1]. C'était aux dieux Mânes eux-mêmes et spécialement aux parents du mort qu'était reconnu le droit d'accueillir ou de repousser celui-ci, lorsqu'il se présentait à la porte des Enfers. Ce pouvoir leur appartenait depuis l'époque lointaine où les Indo-Européens n'étaient point séparés, et il se rattache à ce culte des ancêtres qui a été commun à tous les peuples aryens, et dont certaines conceptions se sont conservées à Rome avec une fidélité remarquable. Si un corps n'a pas été inhumé ou inciné selon les rites, les esprits refusent de recevoir le défunt, sans doute parce que celui qui n'a pas obtenu des funérailles religieuses n'est point purifié de ses souillures et que son contact serait dangereux. Aux origines de la littérature grecque cette exclusion est déjà prononcée dans l'Iliade [2] : « Ensevelis-moi au plus vite », dit l'*eidôlon* de Patrocle à Achille, « afin que je passe les portes de l'Hadès. Des âmes sont là qui m'écartent, m'éloignent, ombres des défunts. Elles m'interdisent de franchir le fleuve et de les rejoindre. » Et à la fin du paganisme le romancier Héliodore partage encore la même croyance [3].

A Rome, c'est aux « dieux parents » qu'on s'adresse pour qu'ils consentent à recevoir parmi eux l'âme de celui qui descend dans l'Orcus. L'exclusion qu'ils peuvent prononcer nous fait remonter jusqu'aux temps lointains où le vieux droit gentilice était encore en pleine vigueur. Les membres de la *gens* ou du γένος ont un tombeau commun, ils participent au même culte funéraire ; l'étranger qui ne l'a point pratiqué ne peut se mêler à eux dans la tombe [4]. L'on s'explique que dans ce milieu social soit née la croyance que le nouveau mort devait aussi être accueilli par ses ancêtres défunts dans l'autre monde, et que celui qui n'avait pas été enseveli dans le sépulcre de ses pères n'était pas admis dans leur société aux Enfers. Car la vie d'outre-tombe reproduisait celle de cette terre (p. 68). Bien plus, c'étaient les Mânes de la famille qui se chargeaient de conduire leur parent jusqu'au séjour souterrain qu'il devait habiter à jamais avec eux : de même dans le cortège funèbre il était précédé pompeusement par les images de ses aïeux, qui lui montraient le chemin de sa dernière demeure. Sous l'Empire le thème de la réception des trépassés par

1. Aulu-Gelle, V, 12, 8 ; cf. A.-M. Colini, *Il tempio di Veiove* (Bull. comm. archeologica com., LXX), 1942, p. 46.
2. *Il.*, XXIII, 71 ss. (trad. Mazon) ; cf. N. C. IV.
3. Héliod., II, 53, cf. N. C. *ibid.*
4. Sur ce qui suit, cf. N. C. IV.

les dieux Mânes dans l'Elysée, élargi et vulgarisé par la rhétorique, devint un des motifs habituels introduits dans la composition des « épicèdes » ou « consolations » et il fut amplement développé par l'imagination des poètes, qui se plurent à montrer des personnages illustres accueillant le mort qu'ils voulaient louer. Mais ses origines, on le voit, nous ramènent jusqu'à l'antique religion aryenne.

Ces Mânes propices seront des divinités tutélaires qui favoriseront leurs descendants en cette vie et les préserveront des maux qui les menacent dans l'autre. La protection accordée par la *gens* à chacun de ses membres était une obligation si stricte, que si l'un d'eux périssait victime d'un homicide, la vendetta contre le meurtrier devenait un devoir pour ses proches. L'individu obtenait ainsi du groupe social auquel il appartenait une sauvegarde que ne lui assuraient pas encore les lois pénales de la cité. Elle ne disparaissait pas à son décès, mais se prolongeait au-delà de sa vie terrestre, grâce au secours qu'accordaient à son ombre les « dieux parents ». L'éloge funèbre d'une noble femme qui avait sauvé son mari proscrit à la fin de la République, se termine par le vœu : « Je souhaite que les Mânes des tiens te concèdent le repos et ainsi te protègent »[1]. Mais à ces mêmes Mânes on attribuait le pouvoir d'appeler à eux ceux qui devaient quitter ce monde terrestre et d'abréger leurs jours[2]. Ces antiques conceptions de la puissance des esprits des morts et de leurs relations avec les vivants eurent beau être obscurcies et même éliminées par de nouvelles croyances eschatologiques, elles devaient se propager à travers les siècles dans la foi populaire et l'écho affaibli en est perceptible jusqu'à la fin du monde antique.

L'idée que les ombres habitent une demeure commune, cachée dans les entrailles du sol, existait dès les origines de la cité : c'est ce que montre un rite de naïveté grossière qui avait gardé une forme archaïque. Suivant une tradition que les Romains empruntèrent vraisemblablement aux Étrusques[3], lorsqu'on fondait une ville nouvelle, on creusait au centre une fosse, qui devait servir à établir la communication entre les Enfers et le monde d'en haut. Les colons y jetaient les prémices de fruits ainsi que d'autres offrandes et aussi une motte de terre de leur ancienne patrie : ils établissaient ainsi le contact rompu avec les Mânes de leurs aïeux. Selon toute probabilité cette fosse était

1. Dessau, 8393 ; cf. *ibid.*, Index.
2. *CIL*, VI, 19874 = *C. E.* 1224 ; *CIL*. IX, 175 = *C. E.* 1572 ; *CIL*. VI, 6986 = *C. E.* 1034. Autres textes analogues : Brehlich, *Aspetti*, p. 25. — Cf. Lucrèce, VI, 763 ss.
3. Thulin, *Etruskische Disciplin*, Göteborg, III, 1909, p. 18 ss.

formée d'un puits vertical aboutissant à un caveau cintré, comme la calotte du ciel ; de là le nom de *mundus* qui lui était donné[1]. A la clef de voûte de ce caveau inférieur était posée, croit-on, une pierre, le *lapis manalis,* qu'on pouvait soulever pour livrer passage aux esprits. Trois fois par an, le 24 août, le 5 octobre et le 8 novembre, l'on procédait à cette cérémonie : l'orifice de l'Orcus était alors ouvert et les morts avaient le libre accès de l'atmosphère ; aussi étaient-ce là des jours funestes (*religiosi*) où toutes les affaires étaient suspendues.

Quoi qu'il en soit de l'origine du *mundus,* qui est un sujet de controverses, il est certain que la première transformation qui modifia à Rome les antiques croyances héritées de lointains ancêtres fut celle des Étrusques. L'influence de ceux-ci sur les institutions politiques et religieuses de la cité latine, leur voisine, est reconnue par les Romains eux-mêmes, et le culte funéraire, célébré en Étrurie avec une pompe comparable à celle de l'Égypte, a été imité par eux dans mainte cérémonie rituelle. Mais chercher à préciser cette action dans ses détails serait souvent vouloir expliquer *obscurum per obscurius.* L'éclectisme accueillant, dont les monuments figurés d'un peuple resté énigmatique nous apportent la preuve sensible, a aussi introduit des éléments étrangers dans ses conceptions religieuses et en complique singulièrement l'étude. Que ce peuple se soit beaucoup préoccupé du sort réservé aux morts dans l'au-delà, cela ressort aussi bien des peintures et des sculptures qui décorent les parois d'imposants hypogées, les faces d'une foule de sarcophages et d'urnes cinéraires, que de l'existence d'une littérature sacrée traitant des Enfers. Le mystérieux Tagès passait pour avoir composé des *libri Acheruntici*[3], dont malheureusement aucun fragment ne nous est parvenu. Si l'on s'en tenait au témoignage des monuments, on constaterait d'abord que les Étrusques ont, ainsi que les Romains, considéré le tombeau comme la demeure du mort. Ils ont décoré de luxueux caveaux funéraires de tout ce qui pouvait servir à la commodité ou à la distraction des ombres qui devaient les habiter à jamais, dès que les corps y avaient été déposés. Mais ils ont cru aussi à des Enfers souterrains peuplés de démons

1. Controverses sur le *Mundus* et sa situation à Rome : Platner-Ashby, *Topogr. Dict.,* s. v. ; Fowler, J. R. S., 1912, II, p. 25 ; AJA, 1914, 302 ; Basanoff, *Dieux des romains,* 1942, p. 4 s. Prétendu *Mundus* du Palatin : Lugli, *Roma Antica. Il centro monumentale,* 1946, p. 428 ss.
2. Fowler, *Religious exp. of the Roman people,* p. 391 ; Latte, *R. E.* s. v. « Inferi », col. 1542.
3. Thulin, *op. cit.,* III, p. 57 ss.

monstrueux dont le réalisme de leur art s'est plu à accuser l'aspect horrible et qui devaient dans l'autre monde châtier impitoyablement les réprouvés [1].

D'autre part le peu que nous savons du contenu des « Livres sur l'Achéron », nous révèle que si, suivant eux, les décrets du Destin s'accomplissaient inéluctablement, on pouvait cependant retarder l'échéance fatale de dix ans pour les individus, de trente ans pour les Etats. Ces livres enseignaient aussi comment, grâce à l'immolation de certaines victimes à des dieux déterminés, les âmes humaines pouvaient être divinisées et acquérir l'immortalité ; elles devenaient ces *dii animales*, dont Cornélius Labéon continuait encore, sous l'Empire, à s'occuper longuement. Les combats de gladiateurs furent chez les Étrusques des jeux funèbres, où le sang des combattants revivifiait les âmes des morts, avant de devenir à Rome un spectacle cruel de l'amphithéâtre [2].

Le titre même de *libri Acheruntici*, dérivé du nom de l'Achéron, montre que le prétendu Tagès y exposait certaines croyances helléniques, probablement répandues dans l'Italie centrale par le fameux oracle nécromantique de Cumes en Campanie [3]. Furtwängler [4] semble avoir démontré, en invoquant les représentations de pierres gravées, que dès le ve siècle les doctrines pythagoriciennes de la métempsycose, d'une descente passagère dans l'Hadès et d'une réunion finale de l'âme avec les dieux célestes avaient été accueillies en Étrurie. Ces doctrines grecques s'y étaient étrangement amalgamées avec les croyances à un monde souterrain, où les Mânes des défunts étaient menacés par des démons affreux et protégés par des génies bienfaisants.

L'influence grecque et sa combinaison avec les traditions nationales se révèlent en Étrurie dans une foule de monuments funéraires. Un des plus significatifs est le beau sarcophage découvert à Torre-San-Severo, près de Bolsène [5], et qui paraît dater du IIIe siècle av. J.-C. Les deux longs côtés sont occupés par des représentations qui se correspondent : d'une part l'immolation des prisonniers troyens par Achille sur la tombe de Patrocle, de l'autre le sacrifice

1. F. de Ruyt, *Charun.*, Bruxelles, 1934 ; Ducati *Rendiconti Accad. Lincei*, 1915, XXIV, p. 515 ss. et *Storia dell' arte Etrusca*, Index, s. v. « Demoni » — Enfer etrusque en Campanie, cf. J. Heurgon, *Capoue préromaine*, 1942, p. 428 ss.

2. *Supra*, II, p. 30. — Suivant M. Heurgon, ces combats de gladiateurs, propagés par les Étrusques en Campanie, furent introduits de la Campanie à Rome (*op. cit.*, p. 430 ss.).

3. *Supra*, p. 32.

4. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, t. III, pp. 203, 254 ss ; cf. Weege *Etruskische Malerei*, 1921. Opinion opposée soutenue par C. C. Van Essen, *Did orphic influence on Etruscam Tombpaintings exist ?* 1927.

5. Ed. Galli, *Monumenti antichi*, 1917, XXIV, p. 5 s.

de Polyxène, dernière fille de Priam, sur la sépulture d'Achille. Ces images, empruntées à l'épopée grecque, sont placées entre deux démons étrusques, figures ailées portant des serpents, masculine d'une part, féminine de l'autre. Les petits côtés sont décorés de deux scènes tirées de l'Odyssée : le mythe de Circé, changeant en animaux les compagnons d'Ulysse, peut-être une allusion à la métempsycose, et l'évocation des ombres des morts par Tirésias, avec une indication curieuse des Champs Elysées. Cet exemple — on pourrait en citer bien d'autres — montre combien les légendes helléniques s'étaient étroitement mêlées à la démonologie étrusque dans une religion syncrétique.

Ainsi, lorsque nous parlons d'une pénétration de doctrines étrusques dans l'eschatologie des Romains, pourrait-il déjà s'agir en réalité de croyances helléniques reçues par cette voie indirecte. Les archéologues ont constaté l'existence de rapports étroits entre la mythologie infernale de l'art étrusque et celle de la Grande Grèce, qui a été aussi l'inspiratrice majeure des conceptions que Rome se fit du monde souterrain.

C'est en effet de l'Italie méridionale qu'elle a dû recevoir les mythes qui transformèrent sa foi en la survie dans les *Inferi*. La découverte dans ce pays des tablettes ou lamelles dites « orphiques » qui devaient servir de guide au mort dans son itinéraire posthume[1], les représentations de l'Hadès sur les grandes amphores apuliennes du IVe-IIIe siècle , la présence fréquente d'images des dieux chthoniens, tels que Pluton et Perséphone, sur les terres cuites archaïques de Locres et d'autres cités helléniques , tout indique l'importance qu'avait prise dans la religion de la Grande Grèce, vraisemblablement sous l'influence du pythagorisme, les doctrines relatives à la destinée de l'âme dans les demeures profondes où elle devait descendre. Ces doctrines pénétrèrent à Rome dès une époque reculée, probablement par l'intermédiaire de Cumes, d'où sont venus les livres sibyllins et qui était située à proximité de l'Averne, où l'on plaçait une entrée des Enfers (p. 56). D'autre part la grande métropole de Tarente était devenue le siège principal de l'école pythagoricienne et les découvertes par les fouilleurs de nombreuses images de divinités dionysiaques et infernales ont prouvé la place importante que le culte funéraire y tenait dans les préoccupations religieuses[4]. Cette puissante cité paraît avoir, dès le milieu du IIIe siècle,

1. Cf. *infra*, ch. v.
2. Albizzati, *Dissert. Accad. rom. archeol.*, sér. II, 1920, XIV, p. 147-232 ; Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 776 ss.
3. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence, 1924, p. 218 ss. ; Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, 1925, t. II, p. 126 ss.
4. Wuilleumier, *Tarente*, 1939, pp. 539 ss., 677 ss. — Cf. *Symbol.*, p. 29, n. 1. Pl. I.

fait accueillir par Rome certaines de ses dévotions, et lorsqu'elle eut été conquise en 209, l'afflux de prisonniers tarentins dut introduire dans la population mêlée du Latium une foule d'esclaves qui y propagèrent la foi en l'Hadès hellénique. A cette introduction directe et massive d'éléments étrangers dans une ville qui déjà devenait cosmopolite, se joint l'action plus subtile des imitations littéraires : le théâtre s'inspirait des tragédies de Sophocle et d'Euripide, et l'on a remarqué que, lorsqu'il est question des Enfers, les écrivains latins reproduisent avec complaisance et même amplifient l'original qui leur sert de modèle.

Lorsque la mythologie infernale de la Grèce se répandit ainsi dans le centre de l'Italie, la topographie de l'empire de Pluton était déjà dessinée dans ses grandes lignes et la croyance à une rétribution posthume, qui s'était imposée aux Hellènes [1], avait définitivement triomphé. Nous avons sur ce point une indication très précise de Polybe [2] qui attribue à une sage politique l'invention des supplices « tragiques » dont Rome menaçait après leur mort les méchants pour les détourner de commettre leurs méfaits, et déjà Plaute peut faire dire à un de ses personnages qu'il a vu beaucoup de peintures représentant les peines de l'Achéron [3].

*
* *

Comment s'est développée chez les Grecs la croyance à des tourments infernaux, de quels éléments populaires ou littéraires elle s'est formée, quelles vicissitudes elle a subies, ce sont là des questions auxquelles il est difficile de répondre avec précision. La raison en est que ces peines infligées aux impies dans l'au-delà firent partie du credo enseigné surtout par des sectes mystiques, qui les opposaient à la félicité réservée aux initiés. Néanmoins on peut apercevoir la genèse et marquer l'évolution générale des idées que les Hellènes léguèrent à tout le monde romain [4].

Peu à peu s'était formée en Grèce une conception de l'Hadès qui devait devenir traditionnelle, et dont les caractères essentiels étaient fixés au moment où les Latins l'adoptèrent. La croyance primitive, commune à beaucoup de

1. Rohde, tr. fr., pp. 248 s., 254.
2. Polybe, VI, 56, 8, cf. *infra*, ch. II, début.
3. Plaute, *Captiv.*, 998 (V, 4, 1).
4. Rohde, tr. fr., pp. 44 ss. ; 168 ss. ; 249 s. — Nilsson, *Gr. Rel.*, I, pp. 425 ss. ; 651 ss. ; 767 ss.

formée d'un puits vertical aboutissant à un caveau cintré, comme la calotte du ciel ; de là le nom de *mundus* qui lui était donné[1]. A la clef de voûte de ce caveau inférieur était posée, croit-on, une pierre, le *lapis manalis*, qu'on pouvait soulever pour livrer passage aux esprits. Trois fois par an, le 24 août, le 5 octobre et le 8 novembre, l'on procédait à cette cérémonie : l'orifice de l'Orcus était alors ouvert et les morts avaient le libre accès de l'atmosphère ; aussi étaient-ce là des jours funestes (*religiosi*) où toutes les affaires étaient suspendues.

Quoi qu'il en soit de l'origine du *mundus*, qui est un sujet de controverses, il est certain que la première transformation qui modifia à Rome les antiques croyances héritées de lointains ancêtres fut celle des Étrusques. L'influence de ceux-ci sur les institutions politiques et religieuses de la cité latine, leur voisine, est reconnue par les Romains eux-mêmes, et le culte funéraire, célébré en Étrurie avec une pompe comparable à celle de l'Égypte, a été imité par eux dans mainte cérémonie rituelle. Mais chercher à préciser cette action dans ses détails serait souvent vouloir expliquer *obscurum per obscurius*. L'éclectisme accueillant, dont les monuments figurés d'un peuple resté énigmatique nous apportent la preuve sensible, a aussi introduit des éléments étrangers dans ses conceptions religieuses et en complique singulièrement l'étude. Que ce peuple se soit beaucoup préoccupé du sort réservé aux morts dans l'au-delà, cela ressort aussi bien des peintures et des sculptures qui décorent les parois d'imposants hypogées, les faces d'une foule de sarcophages et d'urnes cinéraires, que de l'existence d'une littérature sacrée traitant des Enfers. Le mystérieux Tagès passait pour avoir composé des *libri Acheruntici*[3], dont malheureusement aucun fragment ne nous est parvenu. Si l'on s'en tenait au témoignage des monuments, on constaterait d'abord que les Étrusques ont, ainsi que les Romains, considéré le tombeau comme la demeure du mort. Ils ont décoré de luxueux caveaux funéraires de tout ce qui pouvait servir à la commodité ou à la distraction des ombres qui devaient les habiter à jamais, dès que les corps y avaient été déposés. Mais ils ont cru aussi à des Enfers souterrains peuplés de démons

1. Controverses sur le *Mundus* et sa situation à Rome : Platner-Ashby, *Topogr. Dict.*, s. v. ; Fowler, J. R. S., 1912, II, p. 25 ; AJA, 1914, 302 ; Basanoff, *Dieux des romains*, 1942, p. 4 s. Prétendu *Mundus* du Palatin : Lugli, *Roma Antica. Il centro monumentale*, 1946, p. 428 ss.
2. Fowler, *Religious exp. of the Roman people*, p. 391 ; Latte, *R. E.* s. v. « Inferi », col. 1542.
3. Thulin, *op. cit.*, III, p. 57 ss.

monstrueux dont le réalisme de leur art s'est plu à accuser l'aspect horrible et qui devaient dans l'autre monde châtier impitoyablement les réprouvés[1].

D'autre part le peu que nous savons du contenu des « Livres sur l'Achéron », nous révèle que si, suivant eux, les décrets du Destin s'accomplissaient inéluctablement, on pouvait cependant retarder l'échéance fatale de dix ans pour les individus, de trente ans pour les Etats. Ces livres enseignaient aussi comment, grâce à l'immolation de certaines victimes à des dieux déterminés, les âmes humaines pouvaient être divinisées et acquérir l'immortalité ; elles devenaient ces *dii animales,* dont Cornélius Labéon continuait encore, sous l'Empire, à s'occuper longuement. Les combats de gladiateurs furent chez les Étrusques des jeux funèbres, où le sang des combattants revivifiait les âmes des morts, avant de devenir à Rome un spectacle cruel de l'amphithéâtre[2].

Le titre même de *libri Acheruntici,* dérivé du nom de l'Achéron, montre que le prétendu Tagès y exposait certaines croyances helléniques, probablement répandues dans l'Italie centrale par le fameux oracle nécromantique de Cumes en Campanie[3]. Furtwängler[4] semble avoir démontré, en invoquant les représentations de pierres gravées, que dès le ve siècle les doctrines pythagoriciennes de la métempsycose, d'une descente passagère dans l'Hadès et d'une réunion finale de l'âme avec les dieux célestes avaient été accueillies en Étrurie. Ces doctrines grecques s'y étaient étrangement amalgamées avec les croyances à un monde souterrain, où les Mânes des défunts étaient menacés par des démons affreux et protégés par des génies bienfaisants.

L'influence grecque et sa combinaison avec les traditions nationales se révèlent en Étrurie dans une foule de monuments funéraires. Un des plus significatifs est le beau sarcophage découvert à Torre-San-Severo, près de Bolsène[5], et qui paraît dater du IIIe siècle av. J.-C. Les deux longs côtés sont occupés par des représentations qui se correspondent : d'une part l'immolation des prisonniers troyens par Achille sur la tombe de Patrocle, de l'autre le sacrifice

1. F. de Ruyt, *Charun.*, Bruxelles, 1934 ; Ducati *Rendiconti Accad. Lincei,* 1915, XXIV, p. 515 ss. et *Storia dell' arte Etrusca,* Index, s. v. « Demoni » — Enfer etrusque en Campanie, cf. J. Heurgon, *Capoue préromaine,* 1942, p. 428 ss.

2. *Supra,* II, p. 30. — Suivant M. Heurgon, ces combats de gladiateurs, propagés par les Étrusques en Campanie, furent introduits de la Campanie à Rome (*op. cit.*, p. 430 ss.).

3. *Supra,* p. 32.

4. Furtwängler, *Die antiken Gemmen,* t. III, pp. 203, 254 ss ; cf. Weege *Etruskische Malerei,* 1921. Opinion opposée soutenue par C. C. Van Essen, *Did orphic influence on Etruscam Combpaintings exist ?* 1927.

5. Ed. Galli, *Monumenti antichi,* 1917, XXIV, p. 5 s.

de Polyxène, dernière fille de Priam, sur la sépulture d'Achille. Ces images, empruntées à l'épopée grecque, sont placées entre deux démons étrusques, figures ailées portant des serpents, masculine d'une part, féminine de l'autre. Les petits côtés sont décorés de deux scènes tirées de l'Odyssée : le mythe de Circé, changeant en animaux les compagnons d'Ulysse, peut-être une allusion à la métempsycose, et l'évocation des ombres des morts par Tirésias, avec une indication curieuse des Champs Elysées. Cet exemple — on pourrait en citer bien d'autres — montre combien les légendes helléniques s'étaient étroitement mêlées à la démonologie étrusque dans une religion syncrétique.

Ainsi, lorsque nous parlons d'une pénétration de doctrines étrusques dans l'eschatologie des Romains, pourrait-il déjà s'agir en réalité de croyances helléniques reçues par cette voie indirecte. Les archéologues ont constaté l'existence de rapports étroits entre la mythologie infernale de l'art étrusque et celle de la Grande Grèce, qui a été aussi l'inspiratrice majeure des conceptions que Rome se fit du monde souterrain.

C'est en effet de l'Italie méridionale qu'elle a dû recevoir les mythes qui transformèrent sa foi en la survie dans les *Inferi*. La découverte dans ce pays des tablettes ou lamelles dites « orphiques » qui devaient servir de guide au mort dans son itinéraire posthume[1], les représentations de l'Hadès sur les grandes amphores apuliennes du IVe-IIIe siècle , la présence fréquente d'images des dieux chthoniens, tels que Pluton et Perséphone, sur les terres cuites archaïques de Locres et d'autres cités helléniques , tout indique l'importance qu'avait prise dans la religion de la Grande Grèce, vraisemblablement sous l'influence du pythagorisme, les doctrines relatives à la destinée de l'âme dans les demeures profondes où elle devait descendre. Ces doctrines pénétrèrent à Rome dès une époque reculée, probablement par l'intermédiaire de Cumes, d'où sont venus les livres sibyllins et qui était située à proximité de l'Averne, où l'on plaçait une entrée des Enfers (p. 56). D'autre part la grande métropole de Tarente était devenue le siège principal de l'école pythagoricienne et les découvertes par les fouilleurs de nombreuses images de divinités dionysiaques et infernales ont prouvé la place importante que le culte funéraire y tenait dans les préoccupations religieuses[4]. Cette puissante cité paraît avoir, dès le milieu du IIIe siècle,

1. Cf. *infra*, ch. V.
2. Albizzati, *Dissert. Accad. rom. archeol.*, sér. II, 1920, XIV, p. 147-232 ; Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 776 ss.
3. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence, 1924, p. 218 ss. ; Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, 1925, t. II, p. 126 ss.
4. Wuilleumier, *Tarente*, 1939, pp. 539 ss., 677 ss. — Cf. *Symbol.*, p. 29, n. 1. Pl. I.

fait accueillir par Rome certaines de ses dévotions, et lorsqu'elle eut été conquise en 209, l'afflux de prisonniers tarentins dut introduire dans la population mêlée du Latium une foule d'esclaves qui y propagèrent la foi en l'Hadès hellénique. A cette introduction directe et massive d'éléments étrangers dans une ville qui déjà devenait cosmopolite, se joint l'action plus subtile des imitations littéraires : le théâtre s'inspirait des tragédies de Sophocle et d'Euripide, et l'on a remarqué que, lorsqu'il est question des Enfers, les écrivains latins reproduisent avec complaisance et même amplifient l'original qui leur sert de modèle.

Lorsque la mythologie infernale de la Grèce se répandit ainsi dans le centre de l'Italie, la topographie de l'empire de Pluton était déjà dessinée dans ses grandes lignes et la croyance à une rétribution posthume, qui s'était imposée aux Hellènes [1], avait définitivement triomphé. Nous avons sur ce point une indication très précise de Polybe [2] qui attribue à une sage politique l'invention des supplices « tragiques » dont Rome menaçait après leur mort les méchants pour les détourner de commettre leurs méfaits, et déjà Plaute peut faire dire à un de ses personnages qu'il a vu beaucoup de peintures représentant les peines de l'Achéron [3].

*
* *

Comment s'est développée chez les Grecs la croyance à des tourments infernaux, de quels éléments populaires ou littéraires elle s'est formée, quelles vicissitudes elle a subies, ce sont là des questions auxquelles il est difficile de répondre avec précision. La raison en est que ces peines infligées aux impies dans l'au-delà firent partie du credo enseigné surtout par des sectes mystiques, qui les opposaient à la félicité réservée aux initiés. Néanmoins on peut apercevoir la genèse et marquer l'évolution générale des idées que les Hellènes léguèrent à tout le monde romain [4].

Peu à peu s'était formée en Grèce une conception de l'Hadès qui devait devenir traditionnelle, et dont les caractères essentiels étaient fixés au moment où les Latins l'adoptèrent. La croyance primitive, commune à beaucoup de

1. Rohde, tr. fr., pp. 248 s., 254.
2. Polybe, VI, 56, 8, cf. *infra*, ch. II, début.
3. Plaute, *Captiv.*, 998 (V, 4, 1).
4. Rohde, tr. fr., pp. 44 ss. ; 168 ss. ; 249 s. — Nilsson, *Gr. Rel.*, I, pp. 425 ss. ; 651 ss. ; 767 ss.

peuples agricoles, voulait que le sein de la terre, comme les hauteurs du ciel, fussent le séjour des dieux. C'était de ces dieux chthoniens que dépendaient la croissance de la végétation et la réussite de la récolte. Ils accueillaient aussi dans leurs demeures cachées les esprits des morts qu'on inhumait. Cette croyance primitive et rudimentaire qu'on se faisait du royaume souterrain fut enrichie et précisée par des récits qui prétendirent le décrire[1]. Ces merveilleuses excursions dans les profondeurs de la terre, comme les autres fables mythologiques, durent être imaginées d'abord par la foi populaire. Certaines de ces « Catabases » ou « Descentes dans l'Hadès » furent adoptées et développées par la littérature, d'autres dédaignées ou rejetées par elle, et une minime partie en est parvenue jusqu'à nous. Les descriptions des poètes ont pu broder des arabesques autour de motifs stéréotypés : toute une floraison mythologique et théologique peupla de figures de plus en plus nombreuses le royaume fantastique qui occupait la grande caverne de la terre. Des variations infinies furent exécutées autour d'un thème traditionnel, dont toutefois même les détails furent conservés parfois avec une surprenante fidélité. La description que fait Lucien de Charon et de sa barque reproduit des types fixés au VIe siècle avant notre ère, car elle concorde exactement avec un morceau d'un vase à figures noires[2].

Le peu que nous en connaissons nous laisse entrevoir des Enfers bien différents de ceux qu'a illustrés la poésie lumineuse des Hellènes. La répulsion qu'inspire la mort hideuse et la corruption du cadavre, l'effroi que font éprouver ces abîmes ténébreux, qui engloutissent tout ce qui périt, ont évoqué dans la pensée des foules l'image d'un Hadès plein d'horreur. Ils l'ont peuplé de monstres affreux, de serpents et de bêtes féroces, épouvantement des explorateurs téméraires qui s'aventuraient dans un monde interdit aux vivants[3]. Polygnote avait prêté une forme sensible à des appréhensions instinctives de la conscience populaire en figurant dans la Lesché de Delphes Eurynomos, le démon qui mange la chair des défunts et ne leur laisse que les os. Il était d'une couleur bleu-noir, celle des mouches de la putréfaction, et assis sur une peau de vautour, il montrait dans un rictus sa mâchoire menaçante[4]. Cette conception cruelle des Enfers ne devait jamais s'effacer entièrement ; elle s'est perpétuée comme un courant souterrain dans le folklore de la Grèce, et devait s'affirmer

1. Voir N. C., IV.
2. Furtwängler, *A. Relgw.*, 1905, VI, p. 191 s.
3. Aristoph., *Gren.*, 143, 288 ss., 477, Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 183, 30 Kroll.
4. Pausanias, X, 28, 7.

de nouveau à la fin du paganisme. A toutes les époques on peut en relever les traces dans les « Catabases ».

Les raisons les plus diverses furent invoquées pour servir de prétexte aux péripéties de ces romans d'aventures au pays des ombres. Des héros peuvent s'y rendre comme dans la *Nékyia* de l'Odyssée pour interroger les morts, ou bien y être poussés par le désir de ramener à la lumière une personne chérie, telles Eurydice et Alceste. Ou encore ils doivent y accomplir un exploit qui fera éclater leur bravoure, comme celui d'Hercule domptant Cerbère [1], ou enfin, par la révélation supposée de ce qu'ils ont vu dans l'Hadès, ils deviennent les garants de certaines doctrines eschatologiques, comme celles de l'orphisme [2]. Un autre type de « Catabase » ne met plus en scène des héros de la Fable, mais des hommes dont une léthargie a fait supposer la mort. Tandis qu'ils gisaient inconscients, leur âme avait quitté leur corps et s'en était allée au séjour des trépassés. Lorsqu'ils revenaient à la vie, ils pouvaient conserver le souvenir de ce qu'ils avaient vu et le raconter. Le mythe d'Er dans la *République* de Platon [3] est l'exemple le plus célèbre d'une telle résurrection suivie d'une révélation. Ainsi s'est développé un genre littéraire qui remonte à l'ancien Orient, appartient déjà en Grèce à la vieille poésie épique, continue à être cultivé à travers toute l'antiquité et s'est poursuivi au moyen âge par des visions de l'Enfer ou du Purgatoire [4].

L'épopée a refoulé à l'arrière-plan la croyance primitive à des divinités qui cumulaient la protection des campagnes et la garde des trépassés, pour leur substituer celle, plus conforme à l'idéal d'une époque féodale, de souverains habitant un vaste palais souterrain [5]. Sa porte, gardée par un chien monstrueux, Cerbère, s'ouvrait pour laisser entrer les ombres, mais se refermait sur eux à jamais. Homère savait déjà que le royaume de l'Hadès était arrosé par quatre fleuves : le Pyriphlégéton et le Cocyte, dérivés du Styx, s'y jetaient dans l'Achéron, et leurs cours séparait le sombre Erèbe du monde des vivants. Une simple barque servait au passage de la foule des âmes. Un vieux batelier hirsute, Charon, les transportait sur l'autre rive, sans jamais, nocher impitoyable, en ramener personne.

1. Ettig, p. 260 ss.. G. Kroll, *Gott und Hölle*, p. 364 ss., 399 s.
2. Catabase orphique : cf. *infra*, ch. v.
3. Bidez, *Éôs*, p. 43 ss. Cf. *Mages hellén.*, I, p. 18 s. ; 112 s. ; 141 s.
4. Ganschinietz, R. E. s. v. « Katabasis », col. 2434 ss. Norden, *Aenus Buch.*, VI, Introd., p. 6 ss. ; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. « Hölle », p. 233 s.
5. Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 425, 448.

Aucune distinction n'est faite parmi les défunts d'après leur mérite ou leur démérite. Ils ne reçoivent dans l'Érèbe ni récompense, ni punition. Une vie crépusculaire et appauvrie est leur commune condition. Seuls, dans la *Nékyia* de l'Odyssée, trois grands coupables se détachent de la foule grise des ombres : Titye, Tantale et Sisyphe. Tous trois ont commis de graves attentats contre les dieux, et ceux-ci s'en sont vengés sur eux en leur infligeant des supplices éternels. Le corps gigantesque de Titye est rongé incessamment par des vautours ; Tantale est plongé dans un étang dont l'eau fuit ses lèvres avides, sous un arbre dont les fruits échappent à sa main quand elle veut les saisir ; Sisyphe roule sans trève vers le sommet d'une colline un rocher qui, chaque fois, dévale jusqu'au bas de la pente. Afin qu'ils puissent souffrir atrocement ils ont conservé dans l'Hadès une vitalité qui manque au commun des morts, pâles fantômes anémiés.

A cette triade homérique de pénitents spécialement châtiés par la divinité, vinrent s'ajouter dans la suite d'autres damnés qu'un crime inexpiable vouait à des peines perpétuelles : Ixion tournant attaché sur une roue, Thésée et Pirithoüs enchaînés, les Danaïdes portant de l'eau dans un vase troué, Oknos tressant un licou dont son âne ronge aussitôt l'autre extrémité, et ainsi de suite. Il se forma peu à peu un groupe traditionnel de personnages légendaires dont le crime et la punition devinrent dans la poésie et dans l'art, jusqu'à la fin de l'antiquité, les thèmes obligés de toute description ou représentation du Tartare.

Mais ces réprouvés ne sont plus conçus, ainsi que le faisait l'auteur de la *Nékyia*, comme des scélérats exceptionnels, à qui les dieux font expier une injure personnelle. Ils sont devenus les prototypes des hommes qui, pour avoir commis de semblables forfaits, seront punis d'une manière analogue, les exemples effrayants du sort que le courroux divin réserve à tous ceux qui l'ont provoqué.

Les premiers auteurs de cette métamorphose des idées eschatologiques, grosse de conséquences, furent les Orphiques [1], qui transformèrent toute la conception que la Grèce se faisait originairement de la vie future. Leur prédication enseigna que les pécheurs n'étaient pas seulement punis par les divinités en ce monde, eux et leur descendance, mais qu'ils subissaient dans l'Hadès la peine des fautes qu'ils n'avaient pas expiées sur la terre. Homère ne nomme qu'une seule espèce de criminels que les Érinnyes torturent dans les Enfers : ce sont

1. Cf. *infra*, ch. v.

les parjures[1]. Mais ici encore le motif en est qu'ils avaient provoqué directement les dieux par la formule d'exécration qui terminait leur serment et s'étaient livrés eux-mêmes, s'ils le violaient, à la vindicte céleste : c'est pourquoi ces parjures gardèrent toujours une place à part parmi les suppliciés du Tartare. L'orphisme au contraire opposa, selon leur pureté ou leur impureté, le sort qui devait échoir à tous les défunts dans le royaume infernal. Il montra les profanes, tous ceux qui n'avaient pas été lavés de leurs souillures par les rites cathartiques de la secte, plongés dans un bourbier obscur, soit que cette fange dût rappeler la pollution morale de ceux qui n'avaient pas participé aux purifications[2], soit qu'on se les représentât comme ces pénitents qui, assis en haillons dans la boue du chemin, clamaient leurs fautes aux passants. Au contraire ceux qui avaient effacé leurs péchés, jouissaient dans l'au-delà d'une vie bienheureuse en prenant part à un festin perpétuel.

Parmi les livres attribués à Orphée, circulait une « Descente dans l'Hadès » (κατάβασις εἰς Ἅιδου) qui, comme les autres œuvres de ce genre de littérature (p. 64), devait insister sur les tortures atroces auxquelles les réprouvés étaient soumis. Si l'esprit grec, épris de beauté et observateur de la mesure, s'est en général détourné de ces sombres horreurs, on trouve cependant dès l'époque de sa plus haute culture les premières allusions à ces supplices raffinés[3], que devaient décrire, en détail pour chaque espèce de crime, les apocalypses de l'époque romaine[4].

Pour appliquer à chacun ce traitement approprié à la nature de ses fautes, qu'exigeait une morale devenue plus exigeante, la conduite passée des défunts devait être soumise à l'examen de juges incorruptibles[5]. Dès lors s'imposa peu à peu la nécessité d'imaginer un tribunal de l'Hadès qui distinguerait les innocents et les coupables et déciderait du sort de chacun. Il fallait le composer de héros d'une intégrité reconnue, et, après quelque hésitation, cette fonction délicate fut confiée à Minos, Éaque et Rhadamanthe. Ils accordaient aux ombres pieuses les joies qu'elles avaient méritées. Si les impies pouvaient s'amender, ils ne devaient faire dans les Enfers qu'un séjour temporaire, avant de revenir sur la terre par une nouvelle incarnation. Seules les âmes perverses et incorri-

1. Cf. Rohde, I, p. 63 = tr. fr., p. 254 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 164.
2. Cf. *infra*, ch. v.
3. Platon, *Gorgias*, 523 ss. ; *Republ.*, 614 ss.
4. Cf. *infra*, ch. v.
5. Platon, *Apol.*, 41 A ; *Gorgias*, 523 ; cf. Rohde, tr. fr. p. 255 ; Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 775.

gibles étaient enfermées à jamais dans la prison obscure, où elles devenaient les compagnes des grands criminels que la mythologie reléguait définitivement dans le Tartare. Cette distinction entre les deux classes de criminels, les condamnés à temps ou à perpétuité se transmit jusqu'à Virgile qui l'a nettement marquée dans l'Énéïde.

Désormais il y eut dans le grand hypogée où s'enfonçaient tous les morts, deux séjours distincts, celui des bons et celui des méchants. Les Champs-Élysées qui, suivant Homère, étaient situés dans des îles de l'Océan lointain, aux confins de la terre, et où des héros privilégiés, enlevés corps et âme, poursuivaient une vie bienheureuse qu'aucun décès n'avait interrompue, furent transportés dans l'empire de Pluton, afin qu'on pût y recevoir les Élus. Des juges infaillibles, auxquels aucune faute ne reste celée, partageaient en deux groupes la multitude des ombres qui, sans cesse, comparaissaient devant eux. Le chemin de droite menait les justes aux Champs Elysées où, dans des prés fleuris, enveloppés d'une douce lumière, ils obtenaient la récompense de leurs vertus.

Les plaisirs réservés aux bienheureux étaient ceux qu'ils avaient goûtés sur la terre, et une conception des âges les plus reculés survivait ainsi dans cette eschatologie évoluée. La vie dans l'au-delà n'avait pas cessé d'être conçue comme le prolongement de celle de notre terre. Même la croyance atavique que les inégalités de la société humaine s'y perpétuaient, et que le noble y gardait un rang supérieur à celui de ses serviteurs, ne s'est jamais entièrement effacée. Nous avons rappelé (p. 30) parmi les offrandes aux morts les antiques sacrifices d'animaux et même d'êtres humains, qui devaient assurer au défunt une existence conforme à celle qu'il avait vécue en ce monde. Si c'était un puissant seigneur, la coutume n'avait pas disparu d'enterrer avec lui son char, ses chevaux et ses armes. Tout ce qu'on enfouissait ainsi était censé l'accompagner dans cet antre spacieux du sous-sol où il devait descendre [1]. De même se perpétuait à l'époque historique la coutume de déposer dans la tombe toute la variété des choses dont celui qui s'en était allé aimait à se servir. Un chasseur sera muni de ses épieux et de son filet [2], un artisan des outils de son métier, une femme de la quenouille et du fuseau qui lui permettront de filer et de tisser, du miroir, des fards et des parfums qui la mettront à même de faire sa toilette ; une enfant aura à sa portée la poupée qu'elle habillait, les jouets

1. Cf. *Symbol.*, p. 405, et *infra*, ch. VII.
2. CIL, XII, 5708 = Dessau, 8379 (II, l. 23 ss.).

qui l'ont amusée [1]. Tout cela leur servira, pense-t-on, dans l'au-delà. Ce qu'on mettait à la disposition du mort, lorsqu'on se le représentait survivant dans le sépulcre (p. 26), doit rester à sa discrétion dans sa demeure infernale. Il est sans doute difficile de se figurer comment les simulacres d'objets inanimés pouvaient aller rejoindre ceux des humains dans les profondeurs de l'Hadès, et l'on songe malgré soi à la parodie de Scarron nous montrant l'ombre d'un carrosse frotté par l'ombre d'une brosse. Mais la mentalité vulgaire ne reculait pas devant de telles impossibilités. L'idée prévalait absolument que dans les Champs Elysées chacun devait garder l'apparence, le caractère, les habitudes qui le distinguaient avant sa mort. Virgile, s'inspirant de Pindare ou peut-être de la vieille littérature religieuse des Grecs [2], nous présente encore les bienheureux s'adonnant aux luttes de la palestre, aux danses et aux chants des chœurs, aux courses de chars : car, ajoute le poète, le goût qu'eurent les vivants pour les armes et les chevaux les suit lorsqu'ils ont été ensevelis dans la terre [3]. Les stucs de la basilique souterraine découverte près de la Porta Maggiore, à Rome, figurent de même des luttes gymniques, qui doivent se livrer dans l'autre vie [4]. Ovide s'accorde ici avec Virgile : il sait que parmi les ombres exsangues une partie se réunit au Forum, une autre dans la demeure du tyran des Enfers [5], et le reste exerce divers métiers à l'imitation de son ancienne vie. Ce n'est point là une fantaisie de l'imagination du poète. Une épitaphe en mauvais latin d'un esclave syrien nous assure qu'il se réjouit de s'acquitter encore de son service dans le lieu retiré où s'élève le palais de la divinité infernale [6]. Surtout ceux qui se sont adonnés aux études iront retrouver les sages d'autrefois et se plairont à renouveler en leur société de doctes entretiens [7]. Les Hellènes attribuaient à l'homme une dignité si éminente dans l'univers, qu'ils ont imposé l'anthropomorphisme non seulement à leurs dieux, mais aux esprits désincarnés et se sont longtemps représenté les occupations de ceux-ci dans le royaume de Pluton comme une reproduction

1. Nogara, *Rendiconti accad. rom. arch.*, 1941, XVIII, p. 236. Fuhrmann, J. A. I., *Anzeiger*, 1941, p. 529 ss.
2. Virgile, *En.*, VI, 613 ss. et note de Norden au vers 637 ss.
3. *Ibid.*, vers 653 ; cf. Perrot et Chipiez, t. III, p. 620, à propos des sarcophages chypriotes.
4. Bendinelli, *Monumenti antichi*, 1926, XXXI, planches 17-18. Cf. Carcopino, *Basil. Pythag.*, p. 119, qui propose de ces scènes une autre interprétation.
5. Ovide, *Mét.*, IV, 443 ss.
6. *C. E.*, 1186 : « In secessum numinis tandem ministerio infernae domus officiosus laetatur suo ».
7. Platon, *Apol.*, 41 a ; *Axiochos*, 371 c ; Stace, *Silves*, V, 3, 25 s. ; cf. *Symbol.*, p. 313 ss.

de celles de la société humaine. Ainsi une très vieille conception de la condition des trépassés survécut longtemps en dépit de la transformation générale qu'avaient subie les idées sur l'au-delà.

Une pareille peinture de la société des morts était celle d'une foule restée singulièrement vivante. On se demande comment des êtres qu'on croyait composés d'une substance impalpable, formes vides dépourvues de corps, pouvaient faire preuve d'une pareille vigueur. Mais la foi ne s'embarrasse pas de tels prodiges. Nulle part l'incohérence des croyances admises simultanément ne se révèle plus criante que dans les qualités que l'on prête à ces créatures imaginaires [1]. On se les figure tantôt blêmes, d'une pâleur cadavérique, parfois même vêtues d'un linceul blanc, telles qu'on les a vues pour la dernière fois, tantôt noires comme l'obscurité de l'Orcus, comme les ténèbres de la nuit que hantent les revenants, comme l'ombre humaine, dont elles ont emprunté le nom. Il est absurde de croire que des esprits qui n'ont ni gosier ni poumons puissent parler [2] ; leur voix s'est tue, ils sont les « silencieux » [3]. Mais lorsque ces simulacres apparaissent dans les rêves, ils s'adressent à leurs proches et leur font des révélations [4]. De même au moral ils peuvent être, soit des êtres moroses et torpides, animés d'une vie affaiblie, tels que se les représentait la vieille religion, soit au contraire des bienheureux pleins d'allégresse, qui éprouvent toutes les joies des humains dans les champs lumineux et embaumés de l'Élysée.

Cette conception grecque des Enfers que la littérature et l'art devaient populariser dans tout l'ancien monde et reproduire encore, même quand on eut cessé d'y croire, nous est restée familière. Dans son ensemble, et à la considérer en gros, c'est celle d'un État qu'on se figure à l'imitation des cités ou nations des vivants [5], mais où règne une justice rigoureuse qui, sur notre pauvre terre, n'est que le rêve d'esprits moraux. L'idéal de ceux-ci, jusqu'où la société humaine ne parvenait point, devait être réalisé dans celle des ombres. Le royaume souterrain, dont un fleuve sans ponts protège la frontière, est administré par de puissants souverains, Pluton et Proserpine. Il a ses lois qui s'appliquent sans rémission à celui qui a violé celles de sa patrie, son tribunal composé de juges intègres et perspicaces, ses bourreaux chargés de l'exé-

1. Cf. Roscher, *Lexik*, s. v. « Inferi », col. 239 s.
2. Cicéron, *Tusc.*, I, 16, 37.
3. Forcellini, *Lex.*, s. v. « Silentes » ; cf. *C. E.*, 1552 A 38 : « Tacitis Acherontos in umbris ».
4. Cf. *infra*, IV.
5. Ovide, *Métam.*, IV, 435 ss. ; Lucien, *De luctu*, 3 ss. ; cf. Plésent, *Culex*, p. 245.

cution des sentences, les furies et plus tard les démons vengeurs (*infr.* ch. IV), et sa prison, qui est le Tartare entouré par de hautes murailles. De même les peines sont souvent conçues à l'imitation de celles auxquelles étaient condamnés les criminels dans la cité[1]. Tels des prisonniers, les coupables sont liés de chaînes qu'ils ne peuvent briser ; les Érinnyes les frappent de leurs fouets, comme ils sont flagellés sur l'ordre des magistrats. Ailleurs on reconnaît l'imitation des tourments infligés aux inculpés qu'on soumettait à la torture. Même la vieille loi du talion s'applique encore dans l'autre monde et les morts y subissent eux-mêmes le traitement qu'ils ont fait subir à des victimes innocentes[2]. Ces supplices, inscrits dans le code pénal, et qui s'appliquent à des coupables dont les uns sont condamnés pour un certain temps et les autres à jamais, opposent tous ces malfaiteurs aux bons citoyens, qui jouissent, dans de délicieux jardins, de tous les plaisirs qui font la joie des humains. Dans la description fantaisiste qu'il en donne, Lucien se figure les ombres festoyant avec leurs parents et amis dans le Champ d'asphodèles, groupées par tribus et par phratries, comme on l'était à Athènes[3].

*
* *

Ainsi la poésie grecque, depuis l'époque la plus reculée, s'est complu à dépeindre en deux tableaux opposés le séjour des bienheureux et la géhenne des réprouvés. Ce motif littéraire a même pu être dégradé jusqu'à la parodie par Aristophane. Chez les Romains, que nous sachions, personne ne l'avait traité avant Virgile[4], et il est significatif, pour la pauvreté de ce qu'on racontait précédemment de l'Orcus, que l'auteur de l'Énéide ait ainsi suivi les Grecs dans une épopée destinée à glorifier les traditions nationales. Presque tous les traits de ses descriptions sont en effet empruntés à l'ancien fonds hellénique, et l'art souverain d'un grand poète a seul pu prêter un attrait nouveau aux vieilles figures de la Fable. Mais son dessein n'a point été seulement de raconter pour la délectation du lecteur un fantastique voyage au pays des morts. Il a voulu

1. Dieterich, *Nékia*, p. 202 ss.
2. *Ibid.*, p. 206. — La métempsycose et la loi du talion : Platon, *Lois*, 870 e ; 904 e ; Plotin, III, 2, 13 (p. 40, Bréh.).
3. Lucien, *Philopseudès*, 24 ; cf. Callimaque, *Epigr.*, 10.
4. Descriptions des Enfers dans la littérature latine, Ganschinietz, *l. c.* [*supra*, p. 65, n. 4], col. 2417 ss. ; Jos. Kroll, *Gott und Hölle*, p. 381 ss.

y introduire un enseignement et y glisser les doctrines de la vie future qu'avait jadis formulées le pythagorisme et qui jouissaient de la faveur des Romains. Son épopée livresque combine, dans son sixième livre, deux sources, l'une mythologique, l'autre philosophique, non sans qu'il y subsiste des incohérences et même une contradiction fondamentale[1]. D'après la première est reproduit le décor de l'Hadès grec avec ses acteurs et figurants habituels : le Styx et son dur nautonier, Cerbère aboyant de sa triple gueule, le tribunal où Minos rend ses sentences, les deux routes qui mènent l'une à gauche vers le Tartare, prison dans laquelle sont châtiés les grands coupables des anciennes légendes, l'autre à droite vers les Champs Elysées où les élus, affranchis de tout souci, retrouvent les jouissances de leur vie passée. La philosophie, ou pour mieux dire la théologie, a enseigné à un poète éclairé, l'origine céleste du principe spirituel qui nous anime, la purification par les éléments et la métempsycose, selon laquelle les âmes se réincarnent après avoir bu les eaux du Léthé, qui leur enlève la mémoire de leur vie passée[2].

Telle quelle, et bien que manifestement Virgile n'y ait pas mis la dernière main, cette descente d'Énée aux Enfers a été un des épisodes les plus goûtés d'un poème populaire entre tous, et aucun ne fut dans l'antiquité plus abondamment commenté[3]. D'admirables vers répandirent largement dans le public les notions de l'eschatologie qu'enseignaient alors les écoles. Mais ils eurent aussi une influence littéraire prolongée, et le modèle créé par un génie dont tous reconnaissaient la primauté fut imité dans les descriptions que ses successeurs tentèrent du royaume des ombres, même quand ils s'efforcèrent de rajeunir par quelque invention de leur cru un sujet rebattu. Le souvenir de la poésie virgilienne a inspiré la plaisante parodie qui raconte comment fut reçue aux Enfers l'ombre d'un moucheron tué par mégarde[4]. On en reconnaît l'empreinte à l'époque des Flaviens dans les *Argonautiques* de Valerius Flaccus, dans la *Thébaïde* de Stace[3] et surtout dans les *Puniques* de Silius Italicus[5]. Quoique celui-ci ait imaginé une topographie toute personnelle de l'empire des morts[1], il se montre à l'ordinaire, dans la conception comme dans l'expression,

1. Boissier, *Rel. romaine*, II[7], p. 263 ss. ; 283 ss. ; Norden, *op. cit.*, p. 20 ss. — Cf. *infra*, ch. VI.
2. Cf. Maubert, R. Ph., 1928, LIV, p. 231 ss. ; Kroll, R. E., s. v. « Lethe » ; Nilsson, *Eranos*, 1943, XLI, p. 1 ss.
3. Servius, *Én.* VI, prooem.
4. Plésent, *Culex* ; cf. *infra*, IV.
5. Valer. Flaccus, I, 343 ss. ; Stace, *Thébaïde* IV, 504 ss. ; VIII, 1 ss.

le docile imitateur de Virgile [1]. Au crépuscule de l'antiquité, si Claudien veut plonger dans l'abîme ténébreux son ennemi Rufin, c'est encore à l'Énéide qu'il empruntera les éléments et même les termes de sa description du Tartare [2].

Le caractère même de la poésie élégiaque excluait de longs récits de pérégrinations au pays des ombres. Mais ses « épicèdes » ou consolations composées à l'occasion d'un décès [3], éveillant nécessairement l'idée d'une descente de l'âme dans le royaume souterrain, leurs auteurs, comme Properce [4], ont trouvé dans le recours aux imaginations qu'avait suscitées ce monde merveilleux un moyen d'introduire dans un sujet austère une note pittoresque. Pourtant ce souci de lettré peut s'allier chez les imitateurs des Alexandrins à un scepticisme complet. Leur foi en cette mythologie infernale n'était pas plus sérieuse que celle qu'ils accordaient aux aventures des Olympiens, auxquelles ils font de si nombreux emprunts. Même un épicurien comme Horace ne s'est pas fait faute de glisser dans ses *Odes* des allusions aux figures et légendes de l'Hadès [5], tant l'idée de la mort éveillait naturellement dans l'esprit des poètes latins celle des créations mythiques de leurs prédécesseurs helléniques. Ils ne pouvaient parler de l'au-delà sans user des motifs littéraires qu'une longue tradition avait consacrés. Si Tibulle malade a le pressentiment de sa fin prochaine, aussitôt ses vers opposent les Champs-Elysées, parfumés de roses, où se retrouvent et lutinent les amants, au séjour maudit, gardé par Cerbère, avec l'inévitable série des suppliciés, Ixion, Titye et les Danaïdes [6].

L'influence des poètes épiques, élégiaques ou lyriques, qui, obéissant aux conventions du genre qu'ils cultivaient, rappellent dans leurs compositions une mythologie à laquelle ils ne croyaient plus, s'est étendue jusqu'aux auteurs d'épitaphes métriques [7]. Ils parlent des Champs Elysées et du Tartare, du Styx et de l'Achéron, ils se plaignent de la cruauté de Pluton qui ravit les mortels à la fleur de l'âge, ou des Parques qui tranchent le fil de leurs jours. Ils mentionnent les Furies vengeresses, les supplices de Tantale, de Sisyphe et d'Ixion. Mais ces allusions ne sont guère que des formules toutes faites du

1. Maubert, *l. c.* [*supra*, p. 72, n. 2]. — Sénèque dans l'*Hercule Furieux*, où il s'inspire d'Euripide, suit une autre tradition que celle de Virgile, v. 663 ss.
2. Claudien, *In Ruf.*, II, 423-525.
3. Cf. *supra*, p. 5 et N. C., III.
4. Properce, IV, 11, 19 ss. ; cf. IV, 7, 52 s. ; III, 18, 23 ss.
5. Horace, *Odes*, II, 14 ; III, 4, 70 ss.
6. Tibulle, I, 3, 57-80.
7. Galletier, pp. 52 ss., 202 ss. ; 259 ss. Cf. Brehlich, *Aspetti*, p. 14 ss. ; Lattimore, pp. 87 ss., 313 ss. ; G. Picard, *C. R. Ac. Inscr.*, 20 sept. 1946. Stèle d'Albano, *infra*, pl. II.

style versifié. Les fables grecques étaient, nous le voyons ici, devenues familières, même à des gens dont les incorrections de langage et de prosodie trahissent la médiocre culture [1]. Ces demi-lettrés avaient la tête farcie des morceaux récités à l'école, et ils s'en appropriaient la parure érudite. Presque absentes à l'époque républicaine, ces mentions des Enfers et de leurs habitants obligés vont se multipliant avec une fréquence croissante jusqu'au temps des Flaviens, et l'habitude d'y recourir était si fermement établie, si rigoureusement imposée par l'exemple des grands poètes, que nous voyons aux siècles chrétiens les épigrammes composées pour des trépassés continuer à répéter les mêmes lieux communs. Des âmes pieuses se sont conformées sans scrupule à cette tradition scolaire, et n'ont pas répugné à utiliser ces clichés païens, si usés à force d'avoir servi que leur empreinte première s'était effacée. En dépit de leur foi sincère, ils ne renonçaient pas à un artifice de rhétorique, dont personne n'était dupe. La poésie chrétienne devait y avoir recours jusqu'au moyen-âge [2], la Renaissance et l'époque du classicisme en user et en abuser encore. Cette persistance de l'ancienne phraséologie, regardée comme poétique, indique suffisamment qu'elle ne répondait à aucune conviction religieuse. Et de fait, pour citer cet exemple, dans la vingtaine d'inscriptions latines qui mentionnent les Champs Elysées, on ne trouve exprimée aucune croyance eschatologique, sinon parfois l'idée morale très générale qu'ils sont le séjour heureux des âmes qui l'ont mérité par leur piété [3].

La preuve la plus frappante que les fables infernales ne sont dans la poésie funéraire que des ornements de style, les oripeaux sous lesquels des rimailleurs tardifs dissimulaient leur pauvreté, c'est qu'elles sont totalement absentes des épitaphes latines rédigées en prose, qui se comptent par dizaines de milliers. Cette défroque littéraire dont se revêtaient les épigones est une part de l'héritage d'un formulaire de convention.

L'examen de la sculpture funéraire fortifie ces conclusions. Parmi les motifs si variés qui décorent les sarcophages ou les stèles sépulcrales, le nombre de ceux qui reproduisent des scènes des Enfers, est si restreint que ces morceaux de sculpture forment vraiment l'exception qui confirme la règle ; et encore plusieurs des figures dont l'imagination des Grecs avait peuplé l'Hadès n'ont-elles été admises sur ces monuments qu'à cause du sens symbo-

1. P. ex. *C. E.*, suppl. 1186.
2. Cf. Lattimore, p. 312 ss.
3. Galletier, p. 53 ss.

lique qu'on y attachait, comme celles d'Ixion, de Tantale, de Sisyphe ou des Danaïdes[1]. La plupart des thèmes mythologiques qui sont entrés dans le répertoire des praticiens romains étaient interprétés comme des allégories d'une eschatologie qui ne faisait plus descendre les ombres dans le sein de la terre. Nous verrons dans un autre chapitre[2] comment les négations des Épicuriens et les affirmations des Stoïciens éclectiques conjuguèrent leurs efforts pour ruiner les croyances du passé et comment cette critique rationaliste réussit à priver ces vieilles chimères de tout crédit dans les milieux éclairés et dans un public plus large, qui prétendait l'être.

Si Lucien dans ses peintures de l'Hadès reproduit un décor devenu conventionnel, c'est en composant des satires où il imite le rire sarcastique de Ménippe le Cynique, et le succès obtenu par ce persiflage suffirait à prouver que toute signification sérieuse, tout sentiment profond avaient cessé d'être attachés à des fables surannées, qui n'étaient plus que des poncifs. Les lecteurs de pareilles facéties devaient être aussi incrédules que le sont les spectateurs de l'Orphée aux Enfers d'Offenbach.

Toutefois il faut ici établir une distinction. S'il est vrai que l'on ne croyait plus, dès qu'on se targuait de quelque culture, aux mythes de l'Hadès hellénique, il s'en faut qu'eût disparu la foi primitive en un séjour souterrain des morts, sur lesquels régnaient des dieux chthoniens. Cette antique conception ne fut jamais abolie, et si l'on considère l'ensemble du monde romain et toutes les classes de la société, on se convaincra que la majorité des hommes y restait attachée.

On pourrait alléguer des preuves multiples attestant que cette croyance universelle, remontant à la préhistoire, ne fut jamais rejetée par la mentalité populaire. De nombreuses inscriptions funéraires appellent sur le violateur de la tombe le courroux des dieux souterrains, protecteurs du repos des morts, et les opposent aux dieux supérieurs[3]. Les papyrus magiques d'Égypte font souvent appel aux divinités de l'Hadès, et ceux qui croyaient à l'efficacité de ces formules, étaient convaincus de l'existence d'un abîme obscur « où séjournent les démons des hommes qui auparavant ont vu la lumière »[4]. Quand les

1. *Symbol.*, pp. 28 ss. ; 339, 508 (Add. 330).
2. Cf. *infra*, ch. II.
3. Dessau, 8177 s. ; 8198 ; 8202. De même en grec ; cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. katachthonioi Theoi ; Rohde, tr. fr., p. 543, n. 3 ; IGR, IV, 1479, etc.
4. Pap. Paris, IV de Preisendanz, 445 ss. De même, 1965 et pap. V, 402 ss. Cf. Jos. Kroll, p. 476 ss.

nécromants évoquent les revenants, il est souvent spécifié qu'ils les font remonter des gouffres sombres de la terre [1]. Lorsque l'ombre d'un défunt apparaît en songe, elle console parfois ses proches en leur donnant l'assurance qu'elle n'est pas plongée dans les ténèbres du Tartare, mais qu'elle est montée au ciel [2].

Sur l'étendue immense de l'Empire romain la foi héréditaire de bien des populations avait été à peine effleurée par la religion ou la philosophie grecques. Sous une teinture superficielle d'un hellénisme, qui est surtout verbal, nous voyons se maintenir dans ces milieux des croyances remontant aux âges les plus lointains, et dans le mélange des races que produisit l'unifciation de l'*oïkouménè*, elles peuvent se propager des confins barbares de l'Empire jusqu'au cœur du monde latin.

La vieille conception d'un enfer soumis à des dieux chthoniens pouvait en Italie subsister chez ceux qui n'admettaient pas la mythologie hellénique. Même dans la ville de Rome la plèbe, sans croire précisément aux supplices d'Ixion sur sa roue ou de Sisyphe roulant son rocher, restait vaguement persuadée que les âmes descendaient du tombeau dans des demeures invisibles, où elles obtenaient des récompenses et recevaient des châtiments. Selon le récit de Suétone, lorsqu'on connut à Rome le décès de Tibère, le peuple pria la Terre Mère et les dieux Mânes de ne donner à ce mort détesté d'autre séjour que celui des impies [3]. Les esclaves orientaux apportaient de leur pays les mêmes convictions. Le roman d'Héliodore — un prêtre d'Émèse en Syrie — nous montre l'héroïne invoquant « les démons qui, sur la terre et sous la terre, surveillent et punissent les hommes injustes », afin qu'ils l'accueillent avec bienveillance [4]. Dans la catacombe des fidèles de Sabazius, à Rome, ce n'est pas devant des juges infernaux mais en présence de Dispater et d'Aeracura que la défunte Vibia est introduite, et une pareille représentation n'est pas isolée [5].

Une curieuse épitaphe de Phrygie [6] nous révèle comment, au moment où allait triompher l'Église, les paysans d'Anatolie continuaient à se figurer

1. Cf. *infra*, IV.
2. Cf. *ibid.*
3. Suétone, *Tib.* 75.
4. Héliodore, VIII, 9, 12.
5. Wilpert, *Pitture delle Catac.*, II, pl. 132. — Cf. S. Reinach, *Rép. stat. peintures*, p. 97 s.; *R. R.*, III, 187, 1; *Symbol.*, p. 29, n. 1 et 2.
6. Buckler, Calder, Cox., J.R.S. 1927, XVII, p. 47.

« la maison de la Mort et de Pluton », lequel se complaît à recevoir les âmes de tous les défunts. Empêchés à jamais de remonter sur la terre, ceux-ci ne jouissent plus de la douce lumière du soleil ; ils ne suivent pas le cours des étoiles et ne voient plus au ciel la lueur de la lune, mais sont plongés dans une nuit ténébreuse. Ainsi parle l'auteur de l'épitaphe, exprimant de la sorte les idées les plus simples et les plus anciennes de son milieu. La conception remontant aux âges les plus lointains, d'un Hadès obscur, peuplé de monstres effrayants et d'animaux hostiles (p. 64), qui menacent celui qui y pénètre, n'a jamais disparu de la mentalité vulgaire [1]. Un courant souterrain de croyances ancestrales, soustraites à l'action de la littérature poétique, relie la civilisation primitive au folklore moderne. Elles purent être écartées pendant des siècles, mais non éliminées ; et elles réapparaissent parfois avec une force nouvelle au crépuscule du paganisme. Les convictions des masses sont comme les eaux profondes des mers, qui ne sont ni échauffées, ni entraînées par les courants supérieurs. Mais une foule ignorante et crédule ne fut pas seule à conserver longtemps la foi atavique en un royaume souterrain des ombres, demeure commune de tous les trépassés. Nous le verrons, l'eschatologie des mystères lui resta longtemps fidèle et ne lui substitua que tardivement la doctrine de l'immortalité céleste [2] et les derniers Néoplatoniciens eux-mêmes ne purent écarter absolument une antique croyance que le Maître infaillible avait illustrée dans ses mythes [3].

1. Voir par exemple les représentations de l'Hadès dans le Psautier Barberini (Biblioth. Vat., grec 372), f°s 16^v, 48, 109, 142^v, 237^v, et le Psautier de Londres (Brit. Mus., Add. 19352), f°s 9 et 31^v.
2. Cf. *infra*, ch. v.
3. Cf. *infra*, ch. VIII.

IV. — Fantômes et nécromants.

A la croyance que l'esprit du mort habitait le tombeau près de ses ossements ou de ses cendres et y conservait les besoins des hommes, à la doctrine qui voulait que l'ombre descendît dans le sein de la terre pour y vivre, dans la société de ses pareilles, d'une vie semblable à celle de notre monde, s'oppose dès l'origine une autre conception, celle de l'âme aérienne [1].

La respiration est le premier acte qui indique la vie du nouveau-né, et sa cessation est le premier signe qui révèle l'instant du trépas. On en conclut naturellement que le principe animateur du corps était un souffle, qui y entrait à la naissance et en sortait par la bouche au moment du décès. Cette conviction, répandue chez les peuples de l'Orient comme de l'Occident, perpétua à Rome la coutume de donner à un parent moribond le baiser suprême, destiné à recueillir sur ses lèvres son dernier souffle et à faire ainsi passer en soi l'âme de l'agonisant [2]. Si elle n'était pas ainsi captée au passage, elle flottait dans l'atmosphère, entraînée par les vents. Les Pythagoriciens, adoptant cette croyance du folklore avec beaucoup d'autres, enseignèrent que l'air est plein d'âmes [3]. Cet air, ainsi que la terre et les eaux, nourrissait une foule d'êtres animés, créatures diaphanes comme lui, que l'œil ne pouvait apercevoir, mais qui constamment faisaient sentir aux survivants leur présence. D'innombrables générations défuntes remplissaient les espaces sublunaires de leur multitude. Cette foule, sans cesse accrue, d'âmes désincarnées était venue grossir les rangs d'une armée de démons aériens, avec lesquels elles s'étaient bientôt confondues [4].

Originairement le δαίμων grec, que le latin *numen* rend imparfaitement, est la force impersonnelle à laquelle l'homme attribue tous les phénomènes exceptionnels qui frappent son esprit et que son expérience ordinaire ne suffit pas à expliquer [5]. Les faits qui semblent déroger à l'ordre normal des choses, sont les manifestations occasionnelles de cette puissance universelle. Mais le

1. *Symbol.*, p. 104 ss. ; cf. Lactance, *De opif. Dei*, 17 (II, p. 55 Brandt).
2. *Symbol.*, p. 119 s. ; Westrup, I, p. 39 ; Lattimore, 30, n. 48 ; 31, n. 86.
3. Diogène Laërce, VIII, 32, et prooem. 7 ; Cicéron, *Divin.*, I, 30, 64 ; cf. *Symbol.*, p. 113 ss.
4. Andres, *R. E.*, Suppl. III, s. v. « Daimon » ; p. 268 ss.
5. Cf. Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 205 ss.

polythéisme, conformément à son principe, n'a pas tardé à attribuer chacune de ces actions spéciales à un être distinct, pourvu d'une personnalité propre, et il a peuplé ainsi le monde d'une infinité de génies, chargés chacun d'une fonction particulière. Le démon primitif unique s'est individualisé et spécialisé en une série de démons subalternes, qui accomplissaient souvent d'humbles besognes, jugées indignes des dieux supérieurs. Pareillement dans l'homme, le démon est à l'origine une énergie interne qui lui permet d'accomplir des actions d'éclat, de servir avec lucidité le bien, ou inversement une puissance pernicieuse qui le domine, le possède et altère sa santé ou trouble sa raison [1]. Mais il sera aussi plus tard un esprit distinct de sa personne, qui lui est adjoint dès la naissance, veille sur elle pendant sa vie et accompagne son âme après sa mort [2] ; on pensera même qu'à chaque individu est assigné un double démon, l'un bon, l'autre mauvais, qui lui inspirent des actes louables ou répréhensibles [3].

Ainsi, selon les idées populaires des anciens, l'homme vivait constamment entouré de légions d'esprits se mouvant autour de lui, démons subtils ou âmes aériennes, dont il pouvait se concilier la faveur et devait redouter l'inimitié. On retrouve des croyances semblables chez tous les peuples aryens, en particulier chez les Hindous et les Persans [4], et même parmi ceux d'autres races, comme les Sémites. De nos jours encore, le Bédouin du désert se figure qu'autour de lui fourmille et rôde un peuple de *djinns*, qui interviennent dans les moindres incidents de sa vie quotidienne et dont il faut, par des offrandes, désarmer la malignité [5].

Les démons, créés tels, qui étaient de race divine, et les esprits des trépassés ne tardèrent pas à être confondus. Regardés les uns et les autres comme tantôt bienveillants et propices, tantôt hostiles et néfastes, ils avaient au point de vue moral une attitude semblable à l'égard de l'homme. Formés tous deux d'une essence si ténue qu'elle échappait à la vue, ils évoluaient, avec une égale agilité, dans le même milieu, l'atmosphère. Car si certains démons veillaient

1. Tamborino, *De antiquo daemonismo* (Rel. V. u. V., VII), Giessen, 1909 ; Pfister, *R. E.* Suppl. VII, s. v. « Daimonismos », p. 100 ss.
2. Platon, *Phédon*, 107 D.
3. Boyancé, *Les deux démons personnels* (R. Ph. 1935, p. 189 ss.).
4. Ch. Michel, *Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires* (R.H.L.R., nouv. sér., I, 1910, p. 195 s.) ; Christensen, *La démonologie iranienne*, Copenhague, 1941, p. 71 ss.
5. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* [2], 1897, p. 150 ; Jaussen, *Arabes du pays de Moab*, 1903, p. 318 ss. ; *Encycl. de l'Islam*, s. v. « Djinn », p. 1077.

sur les champs et les bois, étaient les hôtes des arbres, des sources, des antres obscurs, cependant leur domaine préféré était l'air. Si les trois autres éléments produisaient des êtres animés, qui leur étaient propres, à plus forte raison cet air, principe de vie, ne pouvait en être privé [1]. Ainsi naquit la croyance que les haleines des mortels, âmes sorties de leurs corps, devenaient des démons [2]. Ceux-ci eurent désormais une double origine : les uns n'avaient jamais été soumis à la condition humaine, les autres, leur existence ici bas révolue, avaient abandonné la terre.

Cette assimilation devait avoir sur le développement des doctrines eschatologiques une influence profonde par suite de l'importance grandissante que les philosophes donnèrent à la démonologie. La croyance aux démons ou génies était si répandue, si fortement ancrée dans la conscience populaire que les théologiens ne purent en faire abstraction ; et la spéculation philosophique, aussi incapable de l'éliminer que la foi en l'existence des dieux, dut lui accorder une place dans ses systèmes. Lorsque le siège d'une Divinité, conçue comme transcendante, eut été transporté au-delà du monde sensible, aucune communication directe ne parut plus possible entre elle et l'homme ou la nature. Les démons qui volaient dans la zone sublunaire entre les cieux et la terre, devinrent les intermédiaires qui faisaient communiquer le divin et le mortel. Platon, qui a exprimé à leur sujet des opinions singulièrement flottantes, a hasardé, dans un mythe du *Banquet*, une définition de leur activité qui devait agir indéfiniment sur le développement de la philosophie postérieure comme sur celui de la religion [3] : les démons y sont présentés comme « le lien qui unit le Tout à lui-même ». Ils sont chargés de transmettre aux dieux les prières et les offrandes des humains, à ceux-ci les injonctions et les révélations du ciel. « La Divinité ne se mêle pas à l'homme et cependant la race des démons, qui sont nombreux et de toute espèce, rend possible aux dieux le commerce et les entretiens avec les hommes, pendant la veille et pendant le sommeil ». Ce rôle des démons systématisé dans l'Académie, en particulier par Xénocrate [4], devint pour les Platoniciens un élément indispensable de toute leur construction cosmologique et théologique, un des trois

1. Diels, *Philodemos* (*Abh. Akad. Berlin*, 1916), p. 23 ; cf. *Symbol.*, p. 115, n. 2. — Apulée, *De deo Socratis*, 15. Valette, *op. cit.* [*infra*, note 3], p. 232.
2. Diogène Laërce, VIII, 32 ; VII, 151. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, Bruxelles, 1922, pp. 129, 227 ; *Symbol.*, p. 121, n. ; Andres, *l. c.* [*supra*, p. 78, n. 4], p. 298.
3. Platon, *Banquet*, 202 *a*-203 *a*. Cf. Paul Valette, *L'apologie d'Apulée*, Paris, 1908, p. 226 ss.
4. R. Heinze, *Xenokrates*, 1892, p. 78 ss.

degrés dans la hiérarchie des êtres, et en quelque sorte un des trois étages dont se compose l'univers. La croyance populaire est le substratum sur lequel reposent toutes les qualités attribuées à ces médiateurs par l'enseignement de l'école. Jusque chez les derniers Néoplatoniciens on trouve, mêlés aux spéculations les plus quintessenciées, des emprunts à une superstition parfois grossière[1], qui se rattache directement au polydémonisme primitif.

On conçoit combien les vieilles notions romaines des Mânes ou des Génies, comme celle de ces petits dieux familiers qui présidaient dans leur ancienne religion à toutes les opérations agricoles, furent transformées lorsqu'elles se combinèrent avec la démonologie savante des Grecs. La manière dont on conçut dès lors la nature et les fonctions des esprits des morts en fut singulièrement modifiée et élargie ; et si nous avons cru devoir esquisser ici, en commençant, l'évolution de ces doctrines helléniques, c'est qu'à propos des revenants, nous allons constamment trouver la réflexion philosophique s'exerçant sur les croyances des foules incultes.

L'idée de la persistance d'âmes aériennes était radicalement différente de celle de la survie dans l'obscurité de la tombe ou dans le royaume souterrain de Pluton. Mais la mentalité primitive ou vulgaire ne s'embarrassait guère de telles contradictions, et elle parvint à harmoniser de plus criantes dissonances. L'on admit de tout temps que l'âme n'était pas rigoureusement confinée dans le tombeau. Ainsi elle pouvait en sortir pour jouir de l'agrément d'un jardin entourant le monument sépulcral[2]. Mais surtout, si le défunt ne recevait pas dans sa maison éternelle le culte auquel il avait droit, si l'on violait sa dernière demeure, si on ne lui versait pas des libations pour le sustenter et le revigorer, il venait tourmenter ceux qui l'avaient offensé ou négligé[3].

Toutefois, précisément parce que la tombe est le lieu où l'esprit du mort doit se loger et se nourrir, l'opinion commune voulait qu'il ne s'en écartât guère. Les philosophes la reprirent et la concilièrent avec une doctrine plus évoluée, en enseignant que seules les âmes qui s'étaient libérées de toute attache avec la chair, pouvaient s'élever vers le ciel ; les autres, qui, alourdies par un commerce prolongé avec leur corps, gardaient quelque chose de matériel et de visible, conservaient, même après la mort, l'amour de cette dépouille qu'elles avaient quittée. C'étaient ces fantômes que l'on pouvait apercevoir rôdant au

1. Ainsi Proclus, *In Timaeum*, 142 D (II, p. 11, Diehl).
2. Cf. *supra*, II, p. 43.
3. Cf. *supra*, p. 19.

voisinage de la tombe, où les ossements reposaient [1], ou bien près du cadavre, s'il n'avait pas obtenu la sépulture rituelle [2].

Pareillement, si c'est un lieu commun d'affirmer que l'Hadès est un séjour d'où nul ne revient, celui-ci avait cependant, nous l'avons vu, des orifices par lesquels il communiquait avec le monde supérieur (p. 56). Dans les pays helléniques nombre d'antres où se dégageaient des vapeurs méphitiques, de failles d'où jaillissaient des sources chaudes ou sulfureuses, étaient regardés comme les soupiraux des Enfers, et la même croyance existait en Italie. Bien plus, des fosses artificielles permettaient de se mettre en rapport avec les Mânes. Le *mundus,* qui était creusé dans chaque ville latine à sa fondation, servait, nous l'avons dit (p. 59), de porte de communication entre le monde supérieur et le monde inférieur [3]. La croyance qu'au moins une fois l'an les esprits des morts retournaient en foule dans leurs anciennes demeures appartient à l'antique religion aryenne, et elle a persisté jusqu'à l'époque historique chez la plupart des peuples indo-européens. Cette fête annuelle et commune des trépassés continuait à être célébrée avec des rites analogues à Athènes, le troisième jour des Antesthéries, et à Rome dans les nuits des 3, 11 et 13 mai aux *Lemuria* [4]. L'on constate qu'elle y avait été adaptée à la doctrine d'un Hadès ou d'un Orcus situés dans le sous-sol et que les âmes étaient censées remonter de ces profondeurs, sans qu'on précisât le chemin qu'elles suivaient. Mais la conception primitive, qui s'est maintenue chez les Slaves, chez les Perses, et même en Gaule dans le folklore celtique, était que ces esprits légers arrivaient à travers les airs portés par les Vents. Tout dans les rites des *Lemuria* indique une origine archaïque, trahit une époque où la religion ne se distinguait guère de la magie. Pour recevoir l'essaim de ces visiteurs nocturnes, hôtes importuns qui avaient envahi son foyer, le *pater familias,* à minuit, se levait et parcourait la maison en silence, les pieds nus, écartant de lui les esprits par un geste obscène des doigts. Puis, sans se retourner, il jetait derrière lui des fèves noires pour rassasier les Lémures. Ayant ainsi apaisé les âmes exigeantes des anciens maîtres de la demeure familiale, il les chassait à grand bruit en frappant un bassin de bronze et en répétant neuf fois l'ordre : « *Manes exite paterni* ».

1. Platon, *Phédon,* 81 *b-d.* — A l'époque romaine : Origène, *Contra Celsum,* VII, 5 (p. 156 Koetschau) ; Apulée, *Apol.*, 64 ; Lactance, *Inst.*, II, 26 ; Salluste le phil., ch. 19, Ammien Marc., XIX, 12, 13 ; Grégoire de Nysse, *De anima* (*P. G.*, XLVI, p. 88 B).
2. Porphyre, *De Abstin.*, II, 46 ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 13, 9 ; cf. *infra,* ch. VII.
3. Varron dans Macrobe, *Sat.*, I, 16, 18 ; Servius, *Aen.*, III, 134.
4. Cf. *N. C.*, V, sur les *Lemuria.*

Ces esprits, d'abord accueillis, puis expulsés, étaient donc des revenants qui hantaient les airs dans l'obscurité de la nuit, et les spectres nocturnes, étant souvent conçus comme maléfiques, le nom de *Lemures*, qui paraît s'être appliqué d'abord aux Mânes en général, prit de bonne heure une acception péjorative et devint synonyme de *Larva*. On le réserva en particulier aux ombres errantes et malfaisantes des enfants morts en bas-âge et des victimes d'une mort violente.

Du 13 au 21 février se célébrait, nous l'avons vu, une autre fête également d'une antiquité immémoriale, les *Parentalia*, où les membres des familles se réunissaient autour des tombeaux pour y rendre un culte à leurs ancêtres. Ceux-ci se contentaient de modestes offrandes, celles d'une époque ancienne où la vie était simple [1], mais ils ne souffraient pas qu'on les leur refusât. On conservait le souvenir d'une année de guerre où ces cérémonies avaient été omises. Une épidémie décima la population ; on entendit dans la nuit silencieuse retentir les plaintes des aïeux négligés, et une foule de spectres monstrueux remplirent de leurs gémissements les rues de Rome et les campagnes. Ces prodiges terrifiants cessèrent dès qu'on eut rendu les honneurs voulus aux habitants des tombeaux. Rien ne montre mieux que cette légende comment les esprits des morts se transformaient en fantômes errants et nocifs, si on ne leur accordait pas ce qui leur était dû.

Le premier des devoirs envers ses proches est de leur assurer des funérailles religieuses (p. 22), et il n'est aucune obligation dont la violation ait des conséquences plus funestes. Celui qui omet de s'en acquitter attire le malheur, non seulement sur le défunt, mais sur les siens et même sur sa patrie ; car l'âme privée des honneurs funèbres vague à la surface de la terre, spectre redoutable, qui, outré de l'abandon où on l'a laissé, tourne sa colère contre ceux qui l'ont négligé et la cité à laquelle pendant sa vie humaine elle appartenait : il est devenu un esprit malin que les magiciens dans leurs conjurations, appellent à leur aide pour des œuvres scélérates [3].

L'idée primitive, au temps où l'on croyait seulement que le mort vivait dans sa tombe, transparaît encore à l'époque où d'autres croyances s'étaient imposées : aussi longtemps que le défunt n'est pas inhumé, il est sans demeure ; c'est un vagabond, dont le sort est comparable à celui de l'exilé privé de foyer

1. Ovide, *Fastes*, II, 533 ss. avec le commentaire de Frazer.
2. Tertull., *Apol.*, 46, cf. *infra*, ch. VIII. — Rohde, tr. fr., p. 178, p. 612.
3. Cf. *infra*, IV.

et de refuge. Mais quand prédomina la doctrine de la descente des âmes dans les Enfers, la malédiction qui pesait sur les *insepulti* prit un nouvel aspect. L'entrée du royaume infernal, où ils auraient pu trouver la quiétude, leur est interdite ; ils aspirent en vain à y pénétrer. Selon Virgile, on s'en souviendra, les ombres privées de sépulture ne peuvent traverser le Styx ; Charon les repousse sans pitié ; et elles sont condamnées à voltiger sur la rive du fleuve glauque, jusqu'à ce que leurs ossements reposent dans un tombeau ou, à défaut de funérailles, pendant cent années, c'est-à-dire pendant la durée maximum de l'existence humaine [1].

La doctrine qu'a suivie Virgile dans le classement des ombres rencontrées par Énée, associe aux misérables qui n'ont pas été inhumés, les enfants qui ont péri en bas âge et les victimes d'une mort violente. Ils pâtissent dans l'au-delà d'une exclusion analogue. Ils ne seront pas admis dans les Enfers jusqu'à ce que soit révolu le cycle d'années qu'aurait dû normalement atteindre leur vie, si elle n'avait été tranchée avant l'heure. Eux aussi, sont ainsi condamnés à vaguer dans le monde des vivants ; eux aussi deviennent des fantômes malévoles et sont invoqués par les sorciers. Nous y reviendrons à propos des morts prématurées [2].

Les âmes qui ont ainsi été brutalement arrachées à leur corps, gardent un attachement pour lui. Empêchées de trouver un asile durable dans les Enfers, elles séjournent à l'endroit où est restée leur dépouille [3]. Cette conviction a inspiré quantité d'histoires de maisons hantées, où aurait été enfoui le cadavre d'une victime d'un meurtre. Son spectre, à la fois pitoyable et redoutable, continue à y habiter et à s'y promener dans l'obscurité, ou encore s'y lamente longuement. Lorsque le squelette est découvert et que les Mânes ont été apaisés, le revenant cesse de venir troubler les vivants. Pline le Jeune raconte en toute confiance l'histoire du philosophe Athénodore [4], qui se rendit à Athènes dans une maison ainsi visitée par un spectre et s'y installa pour y passer la nuit avec sa lampe et ses tablettes. Sans peur, il se plongea dans l'étude. Le fantôme apparut : un vieillard à longue barbe, aux cheveux hirsutes, secouant les chaînes qui lui liaient les mains et lui entravaient les pieds.

1. Virgile, *Én.*, VI, 325, 371 ss., cf. Norden, introd., p. 10, et *infra*, ch. VII.
2. *Infra*, ch. VII.
3. Cf. *supra*, p. 82, n. 1.
4. Pline, *Ep.*, VII, 27 ; Même histoire : Lucien, *Philopseudès*, 30 ; Cf. P. Wendland, *Antike Gespentergeschichten* (*Festschrift Univ. Breslau*), 1911, p. 39 s. ; Herzig, *Lukian als Quelle für die Zauberei* (Diss. Tübingen, 1940), p. 26.

Athénodore continua imperturbablement son travail. Le spectre lui fit signe de le suivre et le conduisit dans la cour, où il disparut. En y creusant la terre, on trouva un squelette enchaîné. On recueillit les ossements et on les ensevelit selon les rites. La maison dès lors ne revit plus ce visiteur hallucinant. On colportait encore à l'époque chrétienne des contes qui inspiraient d'aussi vaines terreurs. La vie de saint Germain d'Auxerre contient le récit d'un prodige tout pareil à celui que rapporte Pline [1].

Suétone n'est pas moins crédule que l'épistolier [2]. Il raconte qu'après l'assassinat de Caligula, le cadavre, transporté en secret dans un jardin, y fut hâtivement inhumé. Il est bien certain, note l'historien, que les gardiens du jardin furent inquiétés par des ombres jusqu'au moment où ces restes furent exhumés et ensevelis par les sœurs de l'empereur. Dans la maison où celui-ci avait succombé, aucune nuit ne se passa sans quelque cause d'effroi, jusqu'à ce qu'elle-même fût consumée par un incendie. Plutarque [3] narre, sans paraître en douter, qu'à Chéronée un certain Damon ayant été tué dans l'étuve d'un bain, pendant longtemps l'on y vit apparaître des fantômes et l'on y entendit des gémissements, en sorte qu'on en mura la porte. Mais jusqu'à ce jour, ajoute le philosophe, les voisins pensent voir des apparitions et entendre des voix troublantes. On pourrait multiplier les preuves de la crédulité avec laquelle étaient accueillies ces histoires de lieux hantés par les âmes en peine des « biothanates » [4]. La *Mostellaria* de Plaute qui, à la suite d'un comique grec a exploité ce sujet au théâtre, prouve que les spectateurs romains, ne devaient pas se moquer de telles superstitions, mais les partager : sinon la pièce eût manqué son effet. La large créance dont jouissaient ces contes fantastiques explique qu'on n'ait cessé de les répéter durant tout le moyen-âge et que de nos jours encore ils n'aient pas perdu tout crédit.

Il n'est pas possible de déterminer jusqu'à quel point persistait la foi en l'ingérence constante des morts dans les affaires des vivants. L'origine de cette croyance, qui se retrouve chez tous les non-civilisés, se perd dans la nuit de la préhistoire, et il est certain que les populations du monde méditerranéen ne s'en étaient point affranchies. Mais que pensaient des apparitions de fantômes, en dehors de la foule ignorante, les esprits éclairés ? Il

1. *AA.SS.*, Iul., VII, p. 211.
2. Suétone, *Caligula,* 59.
3. Plutarque, *Cimon,* I, 8.
4. Tite-Live, III, 58, 11, sur les Mânes de Virginie ; Porphyrion, *Horace, epist.*, II, 2. 209.

faut ici faire une première distinction. Ceux qui admettaient l'existence des dieux, et c'était l'immense majorité, ont toujours cru qu'ils se manifestaient aux hommes par des « épiphanies »[1]. Leurs fidèles pouvaient les apercevoir, constater leur présence immédiate, non seulement dans des songes, mais à l'état de veille. D'innombrables témoignages depuis l'époque homérique jusqu'à la fin de l'antiquité, attestaient, pensait-on, la réalité de telles apparitions.

La même possibilité était généralement admise pour les héros, c'est-à-dire certains morts ayant vécu sur la terre, mais élevés à une condition supérieure. Car ces demi-dieux étaient tout proches des dieux ; on les associait dans une commune vénération, et ils faisaient pareillement à ceux qui les servaient dévotement, la faveur d'entrer en communication avec eux. Dans les temples où s'exerçait la « nécyomancie », des héros d'autrefois venaient guérir les malades qui y pratiquaient l'incubation[2]. Hercule, les Dioscures, Esculape, avaient été déifiés selon la mythologie par une apothéose et ils pouvaient, comme les Olympiens, descendre sur la terre pour venir au secours de ceux qui les invoquaient[3]. Même les guerriers homériques, à qui seuls la vieille poésie épique avait réservé une vie divine, tels Achille, Hector ou Protésilas, continuaient à réapparaître sous l'empire romain : géants lumineux armés de pied en cape, ils se présentaient à leurs adorateurs, que ceux-ci fussent endormis ou éveillés[4]. Le nombre de telles apparitions se multiplia à mesure que la notion de l'héroïsation s'élargit et que se vulgarisa la doctrine que les esprits des morts, même d'un rang médiocre, devenaient des demi-dieux ou des démons[5].

L'idée que les défunts, élevés à la dignité de héros, pouvaient ainsi se montrer propices aux survivants, a des antécédents fort anciens. Hésiode avait déjà enseigné que la race de l'âge d'or s'était transformée après son trépas en démons bienveillants, préposés à la garde des hommes[6]. Une pareille assistance fut aussi la doctrine enseignée généralement par les Platoniciens. Elle est par exemple exprimée avec une clarté parfaite par Maxime de Tyr[7]. Lorsque notre âme s'est dépouillée de son corps, elle considère avec une vue plus per-

1. Pfister, *R E*, Suppl., IV, s. v. « Epiphanie » ; Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1944, p. 50 ss. ; *Monuments Piot*, XXV, 1901, p. 81.
2. Cf. *infra*.
3. Maxime de Tyr, IX, 7 ; Origène, *Contra Celsum*, III, 24 (p. 220 Koetschau).
4. Rohde, tr. fr., p. 550 ss.
5. Cf. Lucien, *Peregrinus*, 28 et 40.
6. Hésiode, *Erg*., 124 ss. ; cf. Platon, *Cratyle*, 398 a.
7. Maxime de Tyr, IX, 6 d avec les passages parallèles cités par Hobein (p. 105).

çante le spectacle de notre terre et, prenant en pitié les âmes d'ici-bas, qui sont ses congénères, elle se mêle à leur société pour redresser celles qui ont failli. Il leur est commandé par Dieu de fréquenter notre monde, de s'associer à toutes les espèces d'hommes et à tous leurs sorts, leurs pensées, leurs métiers, de venir en aide aux bons, de venger ceux qui subissent l'injustice et de punir ceux qui la commettent. Cette intervention favorable des esprits des morts dans les moindres affaires de l'humanité était implicitement admise par tous ceux qui leur rendaient un culte pour l'obtenir. Une telle conviction explique que ses défenseurs aient aussi facilement ajouté foi aux « épiphanies » de ces protecteurs. Ils étaient d'autant plus disposés à admettre leur réalité, qu'elles leur fournissaient un argument péremptoire à opposer aux négateurs de l'immortalité. Pythagoriciens et Platoniciens pouvaient ainsi confondre les Épicuriens et opposer une preuve décisive à leur scepticisme [1].

Le début des *Recognitiones* [2] narre comment Clément de Rome fut dès sa jeunesse obsédé par le désir anxieux de savoir si l'âme était ou non immortelle. N'ayant entendu dans les écoles des philosophes que de vaines disputes sur cette question toujours controversée, il résolut de se rendre en Égypte pour y obtenir d'un prêtre qu'il évoquât un mort des Enfers, afin d'atteindre une certitude, non en écoutant des discours peut-être fallacieux, mais par une vision indubitable de ses propres yeux. Cependant ayant fait part de ce dessein à un philosophe de ses amis, celui-ci le détourna de recourir à une magie illicite et impie [3]. Malgré son éloignement de toute pratique religieuse et son dédain des cérémonies cultuelles, Plotin, par une exception unique dans les *Ennéades* [4], invoque comme motif de croire à l'immortalité, pour ceux qui demandent une preuve sensible, le culte rendu aux trépassés. Lorsqu'elles sont sorties de leurs corps, beaucoup d'âmes ne cessent point de faire du bien aux hommes soit en leur rendant des oracles ou en leur prêtant autrement assistance, et elles montrent ainsi par leur survie que les autres âmes aussi ne périssent point. Il n'est pas étonnant qu'on surprenne l'écho de cet argument des théologiens dans l'épigraphie funéraire. Une épitaphe de Rome se termine par les mots : « Toi

1. Cf. *infra*, ch. II.
2. Pseudo-Clément, *Recogn.*, I, 5 ; cf. Fr. Boll, *Zeitschr. Neutest. Wiss.*, 1916, XIX, p. 139 ss.
3. Cf. CCAG, VIII ; 3, p. 136 ; VIII, 4, p. 257 : Le prêtre égyptien demande à Thessalos s'il veut s'entretenir avec l'âme d'un mort ou avec un dieu.
4. Plotin, IV, 7, 15 (Bréhier, p. 188). Cf. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 7, 16 ss. ; Aristote, *Eudème*, fr. 44 Rose = Plutarque, *Consol. Apoll.*, 27.

qui lis ceci et doutes qu'il y ait des Mânes, invoque-nous en faisant un vœu et tu comprendras »[1].

Mais à ces ombres compatissantes, dont les épiphanies sont comparables à celles des dieux, s'opposaient les spectres dont l'imagination craintive d'une foule crédule redoutait l'hostilité. Le peuple romain, comme les autres, a cru aux fantômes dangereux dont on distinguait parfois dans les ténèbres les formes indécises, « Larves », revenues sur la terre, dont le paysan du Latium croyait entendre gémir la nuit dans les forêts la voix troublante, ou apercevoir aux carrefours les simulacres d'une maigreur cadavérique[2]. Ces esprits souffrants et errants de ceux qui s'en étaient allés, faisaient du mal aux morts comme aux vivants ; les âmes des trépassés avaient à lutter contre eux et ils troublaient en cette vie la raison ou altéraient la santé des possédés dont ils s'étaient emparés. Une plèbe inculte n'était pas seule à appréhender la malignité des revenants. Parmi les philosophes ceux qui, comme les disciples de Pythagore et de Platon, donnaient dans leur système une large place à l'intervention des démons aériens, acceptaient sans sourciller les superstitions vulgaires et s'attachaient à les justifier. Le platonicien Apulée[3], accusé de s'être servi d'un squelette pour pratiquer des opérations magiques, menace le calomniateur de la vindicte d'Hermès psychopompe : « Puisse l'intermédiaire entre le monde supérieur et le monde infernal te faire toujours rencontrer les figures des morts ; qu'il mette sous tes yeux tout ce qui existe, n'importe où, d'ombres, de Lémures, de Mânes, de Larves, toutes les apparitions des nuits, toutes les terreurs des bûchers, tous les épouvantails des tombeaux. » Dans le *Philopseudès* de Lucien, c'est le Pythagoricien Arignotos qui se fait l'avocat du spiritisme le plus invraisemblable[4]. Que les romanciers aient accordé à cette fantasmagorie une place dans leurs fictions, pourrait n'être qu'un moyen de leur donner l'attrait d'un merveilleux purement imaginaire[5]. Mais de graves historiens ne se sont pas fait faute de rapporter comme réels les plus effarants prodiges[6].

L'existence des fantômes était, il est vrai, repoussée nécessairement par les Épicuriens pour qui l'âme se décomposait dès l'instant du décès, et plus

1. CIL, VI, 27365 = Dessau, 8201 *a*. Cf. Friedländer-Wissowa, *Sittengeschichte*, III[10], p. 321 ; Lattimore, p. 92.
2. *R. E.*, s. v. « Larvae », col. 878.
3. Apulée, *Apol.*, 64, 1 ; cf. *De deo Socr.*, 15.
4. Lucien, *Philopseudès*, 29.
5. Xénoph. Ephes., V, 7 ; Héliodore, cf. *supra*, p. 76, n. 4. — *Oxyrr. papiri*, XI, 368.
6. Dion Cass, LI, 17, 5 ; LXXIX, 18 ; Pausanias, I, 32, 4. Cf. Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 169.

généralement par tous ceux qui, comme Pline l'Ancien, niaient toute survie personnelle[1]. Les Lémures nocturnes paraissaient au scepticisme d'Horace, aussi risibles que les sortilèges des sorcières[2]. En outre cette erreur avait pour adversaires certains Stoïciens[3], qui excluaient ces êtres malfaisants d'un monde ordonné par la bonté de la Providence. Entre les négateurs et les défenseurs des croyances populaires souvent les meilleurs esprits hésitaient et n'osaient se prononcer. Pline le Jeune écrit à Sura, personnage consulaire : « Je voudrais savoir si tu crois qu'il existe des fantômes, ayant une forme propre et quelque puissance, ou si leur inanité et leur vanité ne reçoivent une apparence que de notre crainte »[4]. Mais ce n'est guère qu'une formule de déférence pour le jugement de son correspondant, car la suite prouve que l'épistolier est convaincu de la réalité de ce dont il affecte de douter. Plutarque[5] rapporte l'opinion de ceux qui prétendaient détruire ces aberrations néfastes. « Ils affirment », dit-il, « qu'aucun homme raisonnable n'a jamais rencontré de démon ou de revenant, mais que des enfants, des femmelettes ou des déments ont seulement été les jouets d'apparences monstrueuses et illusoires. C'est en eux-mêmes qu'ils portent le démon pernicieux de la superstition ». Mais Plutarque allègue que des témoins respectables, comme Dion et Brutus, attestent avoir été prévenus par un spectre de leur fin prochaine. Et l'historien se demande, sans oser trancher la question, s'il ne faut pas admettre l'opinion des anciens, que les démons méchants et jaloux troublent les hommes de bien pour les empêcher de conserver une vertu parfaite, qui assurerait à ces sages infaillibles après la mort un sort meilleur que le leur. Lucien[6] met en scène une réunion de philosophes de diverses écoles qui disputent sur l'existence des démons et des fantômes : le Pythagoricien en est convaincu et assure qu'en effet les âmes des morts circulent parmi les hommes et se montrent à qui elles veulent. Un autre prétend que seules les âmes de ceux qui ont péri par violence reviennent errer sur la terre, non celles des gens qui s'en sont allés à l'heure voulue par leur destin. Cependant un troisième soutient que de toutes ces inventions rien n'est réel[7], et Lucien lui-même, est d'avis qu'un robuste

1. Pline, *H. N.*, VII, 55, 188. — Cf. *infra*, ch. II.
2. Horace, *Epist.*, II, 2, 208.
3. Cf. Sénèque, *Epist.*, 24, 18. Cf. *infra*, ch. III, 2, sur Sénèque.
4. Pline, *Epist.*, VII, 27, 1.
5. Plut., *Dion*, 2.
6. Lucien, *Philopseudès*, 29 ; cf. *infra*, ch. VII.
7. *Ibid.*, 40.

bon sens est le meilleur remède contre le trouble que causent de vides et vaines inventions. Mais Lucien est un sceptique qui se gausse de toutes les croyances traditionnelles, et si l'on passe en revue, comme nous l'avons fait sommairement, l'ensemble des témoignages antiques, on constate combien fut durable l'attachement des classes instruites aux superstitions héritées d'un lointain passé et quelle répugnance elles éprouvaient à faire table rase d'une tradition consacrée par la succession des siècles.

*
* *

Les esprits des morts, nous l'avons dit, sont d'ordinaire invisibles, comme l'air qui les entoure [1]. Mais leur substance peut s'épaissir assez pour qu'ils acquièrent une apparence sensible. Leurs formes vaporeuses glissent silencieusement sous les pâles rayons de la lune ou dans « l'obscure clarté qui tombe des étoiles ». Mais l'imagination des foules ne se contentait pas de fantômes aussi fugaces, entrevus dans la pénombre. L'*eidôlon* pouvait se montrer clairement avec l'apparence de l'être vivant [2], tel qu'il avait été à la fleur de l'âge, ou du moins au moment de sa mort, parfois légèrement défiguré par les flammes du bûcher [3]. Le peuple se figurait aussi que les spectres, étant des démons, pouvaient, comme eux, changer d'aspect à leur gré et emprunter la semblance de monstres terrifiants [4]. Leurs figures prodigieuses étaient propres alors à frapper les hommes d'épouvante [5].

Assimilés aux démons, les âmes désincarnées furent conçues comme possédant une intelligence supérieure à celle de l'homme, dont les facultés étaient obscurcies par son accointance avec le corps. On les supposait en particulier capables de prédire l'avenir [6]. Une vieille croyance, qui remonte à l'âge homérique, voulait que les mourants eussent la prévision des événements futurs. L'on expliquait que leur âme, se soustrayant à la matière, au moment où celle-ci cessait de la retenir, acquérait une faculté qui devait s'accroître encore lors-

1. Cf. *supra*, p. 78 ; *Symbol.*, p. 115, n. 3 ; *Mages hellénisés*, II, p. 277, note 4.
2. Cf. *supra*, III, p. 81.
3. Properce, IV, 7, 10 ; Quintilien, *Declam*, X, 5 ; cf. *Symbol.*, p. 71 s. ; Preisendanz, *R. E.* s. v. « Nekydaimon », col. 2260 s.
4. Porphyre, *De Abstin.*, II, 39 ; cf. *Mages hellén.*, II, p. 278, n. 1 ; Kenner, *R. E.*, s. v. « Oneiros », col. 453, 40 ss.
5. Paus. VI, 6, 7 ss. Cf. *supra*.
6. Cf. *infra*, ch. VII.

qu'elle serait entièrement affranchie de sa sujétion à des organes charnels[1]. Cette conviction transforma ainsi les esprits des trépassés en agents actifs de la divination, soit qu'ils fissent connaître leurs présages ou oracles dans des songes ou pendant la veille.

Le phénomène troublant du rêve, dont la fantasmagorie incohérente semble soustraite aux lois physiques et morales, a toujours préoccupé l'esprit de l'homme, qui à travers les âges s'est efforcé, sans y réussir pleinement, d'en pénétrer le mystère[2]. Une similitude remarquable rapproche les conceptions qui persistèrent jusqu'à la fin de l'antiquité de celles dont les ethnographes ont constaté l'existence chez les peuples les plus arriérés. La vie onirique a pour ceux-ci la même valeur que leur vie consciente et logique. La mentalité primitive n'établit pas de distinction essentielle entre ce qui est perçu en dormant ou en veillant. Les visions qui défilent devant l'imagination de chacun pendant le sommeil ont pour lui la même réalité que ce qu'il voit de ses yeux après son réveil. L'âme du dormeur peut rester simple spectatrice, et les formes mouvantes des vivants ou des morts qui lui apparaissent sont alors des visiteurs qui viennent la trouver pendant son repos et converser avec elle. Une agilité merveilleuse la rend aussi capable de faire des excursions rapides dans des régions lointaines et de s'y entretenir avec ses pareilles. Enfin le rêve peut contenir un ordre que donne un esprit, et qu'on est tenu d'exécuter si l'on ne veut courir de graves danger.

Ces idées, qui paraissent avoir été communes à tout le genre humain à un stade reculé de son évolution, s'affirment encore à l'époque romaine. Les visions perçues en songe ne sont pas, suivant la croyance générale, des fictions illusoires, des mirages cérébraux produits par une surexcitation des nerfs ou une digestion laborieuse. On les conçoit encore moins, à la façon des psychanalystes modernes, comme des images imprimées ou refoulées dans le subconscient, qui s'imposent à nous quand la domination de la raison logique est abolie, ou bien comme des stratagèmes ou déguisements plus ou moins efficaces dont use ce même subconscient pour apaiser les stimulations qui pourraient troubler notre repos. Pour les anciens, les êtres et les objets qui s'offrent à la vue du dormeur ne sont pas une création interne de sa personne psychique. C'est du dehors que lui viennent ces impressions qui l'affectent parfois profondément, sans qu'il puisse réagir pour les écarter.

1. Posidonius dans Cicér., *De divin.*, I, 30, 63 ; Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 7, 21 ; Plotin, IV, 3, 27 (p. 96 Br.). Cf. *Symbol.*, p. 365 et *infra*.
2. Cf. Kenner, *R. E.*, s. v. « Oneiros », col. 447 ss.

Parfois c'était un dieu ou un héros, pensait-on, qui apparaissait pour communiquer au croyant des révélations ou injonctions ou prescrire des cures aux malades. Innombrables sont les dédicaces que le fidèle consacre *somnio monitus, ex visu,* κατ' ὄναρ. Elles témoignent de la foi scrupuleuse des dévôts qui ont cru devoir obtempérer à un ordre venu d'en haut, donné par ces puissances célestes qui commandent à leurs fidèles comme les monarques à leurs sujets [1]. Mais même des visions en apparence indifférentes, pouvaient être envoyées par la divinité [2], et il fallait alors distinguer si elles étaient véridiques ou trompeuses, et en interpréter éventuellement la signification comme celle d'un oracle obscur. Ainsi était née dans l'ancienne Babylonie et en Égypte, puis avait été développée par les Grecs l'oniromancie, qui s'attachait à découvrir le sens de l'infinie variété de rêves, prétendûment allégoriques, que les consultants venaient soumettre à la sagacité des devins [3]. Les *Oneirocritiques* d'Artémidore de Daldis, qui écrivait sous les Antonins, offrent le type le plus achevé de ces traités dont le symbolisme alambiqué et la subtile exégèse nous semblent souvent d'une puérilité extravagante. Un interprète sacerdotal des songes opérait officiellement dans les temples gréco-égyptiens [4]. Certains philosophes eurent beau dénier toute valeur religieuse aux manifestations oniriques et chercher à ces futiles illusions des causes psychologiques ou médicales [5], la foule resta toujours convaincue que souvent elles étaient dues à une intervention des puissances célestes. Cette croyance était si fortement établie, si largement répandue, que les chrétiens même l'acceptèrent en quelque mesure, et l'oniromancie est le seul mode païen de divination que l'Église n'ait pas répudié [6]. Aujourd'hui encore les « Clefs des songes » des disciples lointains d'Artémidore trouvent des acheteurs qui consentent à se laisser abuser par elles.

Mais, au lieu d'une divinité, ce peut être l'esprit d'un mort parlant et agissant comme s'il était encore de ce monde, qui s'offre à la vue du dormeur, lui

1. Cf. A. Nock, Ἐξ ἐπιταγῆς, (J.H.S., 1925, XLV, p. 95 ss.)
2. Preisendanz, *R. E.*, s. v. « Oneiropompein » ; Kenner, *l. c.*, col. 450.
3. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination,* I, 1873, p. 277 s. ; Festugière, *Hermès,* I, p. 312 s. ; Hopfner, *R. E.*, s. v. « Traumdeutung » (XII, col. 2234 ss.).
4. Sur l'ὀνειροκρίτης cf. *Egypte des astrol.*, p. 127 ss. ; *Inscriptions de Délos,* 2071-2073, 2151. Cf. 2105 ss.
5. Kenner, *l. c.*, col. 455 ss.
6. S. Augustin, *De cura pro mortuis,* 10 (*P. L.*, XL, p. 600) ; Prudence, *Hymne,* VI, 25 ss. ; *Actes de Paul et Thécla,* 28-29 (I, p. 255, Lipsius). Cf. Saintyves, *En marge de la Légende dorée,* Paris, 1930, p. 8 ss.

apportant ainsi une preuve sensible que, pour nous exprimer comme un rhéteur latin, l'homme ne périt pas tout entier, « mais qu'une partie de son être n'est ni brûlée par les flammes du bûcher, ni éteinte avec ses cendres, ni enserrée dans les urnes cinéraires ou les sépulcres [1]. » Le défunt, surtout si son décès est récent, revient ainsi tenir compagnie à des parents ou des amis dont l'esprit est obsédé par le regret de celui qu'ils ont perdu, afin de leur apporter un réconfort dans leur affliction : une mère qui pleure un fils emporté à la fleur de l'âge voit, selon une épitaphe latine [2], « une forme rayonnant d'une lumière sidérale descendre de l'éther ; le jeune homme avait gardé son vrai teint et sa voix, mais sa stature dépassait sa taille d'autrefois ; ses yeux ardents brillaient, ses épaules apparaissaient auréolées, et ses lèvres purpurines proféraient des sons. » Il venait prier sa mère de sécher ses pleurs, car il n'était pas descendu dans les sombres profondeurs du Tartare, mais, emporté vers les astres, avait été héroïsé dans un céleste séjour. La poésie funéraire a exécuté d'infinies variations sur ce thème traditionnel [3].

Les vivants peuvent ne point rester plongés dans la torpeur et réduits à l'immobilité, pour attendre l'arrivée du visiteur nocturne qui reviendra les consoler. Comme dans l'évanouissement (λιποψυχία) et la catalepsie [4], comme aussi dans l'extase, de même dans le sommeil, croyait-on, le souffle vital qui animait l'homme, s'échappant par la bouche, pouvait s'élancer dans l'air ambiant. Si le dormeur perdait la notion du lieu où il gisait inerte, c'était que l'âme, cessant d'être passive et purement réceptrice, abandonnait passagèrement le corps. Rompant avec ses attaches matérielles, elle pouvait parcourir l'espace avec une rapidité merveilleuse et se transporter en un instant aux extrémités de l'univers. Elle devenait ainsi capable de pénétrer dans le monde des esprits et de converser avec les défunts. La littérature antique connaît maint récit de gens que l'on a crus privés de vie, et qui, recouvrant la conscience, ont raconté les merveilles qu'ils avaient vues ou entendues dans les Enfers ou dans le Ciel [5]. Comme ces

1. Quintilien, *Déclam.*, X, 2.
2. *C. E.*, 1109 = *CIL*, VI, 21521, 9 ss.
3. CIG. 3511 = Kaibel, *Epigr.*, 320; cf. Rohde, tr. fr., p. 585, n. 1 ; Buckler, *J.R.S.*, 1927, XVII, p. 51 = Kaibel, *Ep.* 372, 325 ; — Cf. CIL, VI, 18817 ; Virgile, *En.*, V, 723 ss. Lattimore, p. 33 ss. et *infra*, ch. VI, pl. II (stèle d'Albano).
4. *Symbol.*, p. 363 et 509 ; *Mages hellén.*, I, p. 18 s. — Cf. Prudence, *Hymne*, VI, 28 ss.; Jamblique, *De myst.*, III, 3; Augustin, *Civ. Dei*, XVIII, 18.
5. C. Pascal, *Credenze*, II, 36 ss. ; Wendland, *op. cit.* [*supra*, p. 84]. *Mages hellénisés*, I, p. 18 s.

états physiques exceptionnels, le sommeil, frère de la mort, permet à l'âme, provisoirement sortie de son enveloppe de glaise, d'entrer en relation avec ceux qui s'en sont dépouillés pour toujours. Les Pythagoriciens, qui souvent ont admis des croyances vulgaires et cherché à les justifier, se sont spécialement préoccupés de cette communication avec les morts qui s'établissait dans les songes [1].

Ainsi la vision ou l'audition d'un être qui a quitté la société des hommes n'est pas imaginaire. Ceux que le dormeur a vu venir à lui, ou est allé retrouver au loin, et dont il garde à son réveil le souvenir, vivent réellement et peuvent révéler à leur interlocuteur son destin, lui exprimer leurs désirs ou lui apporter un réconfort. Car souvent ces morts sont conçus comme bienveillants et compatissants, disposés à rendre service aux survivants. Une épitaphe romaine vient de nous en fournir un exemple (p. 93). D'autres pourraient s'y ajouter pour montrer la diffusion de cette croyance [2] si répandue qu'elle a fourni à un rhéteur un thème fictif de déclamation. Une mère a perdu son fils ; elle le voit revenir à elle chaque nuit, il s'entretient avec elle jusqu'à l'aurore, l'étreignant et échangeant avec elle des baisers. Mais le mari apprenant les visites nocturnes du fantôme, craint quelque maléfice et s'adresse à un magicien, qui par ses incantations enferme cette âme errante dans la tombe, privant ainsi une mère de la joie suprême qu'elle éprouvait et infligeant en quelque sorte au défunt un nouveau trépas. Des esprits secourables manifestent surtout leur puissance curative aux malades qui viennent leur demander la guérison en se livrant au sommeil dans les temples. Car l'incubation n'était pas seulement pratiquée dans les sanctuaires de divinités ou de héros, mais aussi dans les lieux où les morts rendaient des oracles (νεκυομαντεία) [3].

Cependant ces morts apparaissent plus fréquemment comme annonciateurs d'événements lugubres ou pour se plaindre de mauvais traitements. L'imagination d'un homme exposé à un grave danger est-elle effrayée par l'éventualité menaçante de sa fin prochaine ? une apparition nocturne, provoquée par cette hantise, lui révélera son destin : Caius Gracchus fut averti de l'imminence de sa mort tragique par l'ombre de son frère Tibérius, qui lui apprit dans son sommeil qu'il ne pourrait éviter le sort funeste auquel lui-même avait suc-

1. *Symbol.*, p. 364 ; Jamblique, *V. Pyth.*, 139, 148 ; Kenner, *R. E.* s. v. « Oneiros », col. 454. Cf. Cic. *De div.*, I, 30, 123 ; Leisegang, *R. E.*, s. v. « Philon Alex. », col. 35.
2. Preisendanz, *R. E.*, s. v. « Nekydaimon », col. 2257. — Cf. Valère Maxime, I, 7, 5.
3. Bouché-Leclercq, *Hist. divination*, III, p. 318 ss., cf. Preisendanz, *l. c.* ; cf. supra, III.

combé[1]. Avait-on omis de rendre à un défunt les honneurs funèbres, l'avait-on privé des offrandes rituelles qui lui étaient dues aux jours consacrés ? l'appréhension que le spectre irrité ne vînt tirer vengeance d'une négligence impie le faisait surgir dans les rêves du coupable[2]. Mais le pire pourvoyeur de cauchemars terrifiants est le remords qui torture l'auteur d'un meurtre et fait surgir devant ses yeux dans ses songes sa victime courroucée. Les reproches lancinants de sa mauvaise conscience l'incitent à chercher les moyens de fléchir son persécuteur. Les récits de ce genre abondent[3]. Un exemple fameux était celui du régent spartiate Pausanias, qui à Bysance, ayant tué par erreur dans l'obscurité Cléonice dont il voulait faire sa maîtresse, vit ses nuits hantées par l'ombre de la jeune fille, et, cherchant à l'apaiser, fit évoquer à Héraclée par l' « oracle des morts » cette âme exaspérée, qui lui prédit la fin de ses maux s'il rentrait à Sparte. Là se réalisa cette prophétie ambigüe, car il y périt bientôt tragiquement[4].

Le motif de l'assassin poursuivi par le fantôme de celui dont il a abrégé les jours, paraissait si naturel, qu'il a suggéré une fantaisie poétique à l'auteur du *Culex* virgilien. Un pâtre, accablé par la chaleur du jour, s'est assoupi et il est menacé d'être mordu par un serpent. Un moucheron, voyant le danger, lui enfonce son aiguillon dans la paupière. Le dormeur éveillé en sursaut écrase d'un geste machinal l'insecte qui est son sauveur. Celui-ci lui apparaît la nuit suivante et lui reproche son ingratitude. Mort par violence et privé de sépulture, il subit pour ce double motif un sort lamentable dans l'au-delà. Il faut que le berger élève dans un parterre de fleurs un cénotaphe expiatoire pour que les Mânes du moucheron trouvent le repos[5].

La vision onirique peut aussi s'appliquer à un assassinat perpétré sur autrui, et elle se rapproche alors des cas nombreux recueillis par les métapsychistes modernes, d'une télépathie révélant la perte d'une personne aimée et les circonstances de son décès survenu au loin. Cicéron[6] rapporte que deux amis se rendant à Mégare logèrent ensemble dans une auberge. Tandis qu'ils reposaient, l'un d'eux entendit d'abord son compagnon appeler au secours : l'hôte projetait de l'assassiner. Puis il réapparut pour prier son compagnon de venger

1. Valère Maxime, I, 7, 6.
2. Tibulle, II, 6, 35 « Neglecti mittunt mala somnia Manes ».
3. Rohde, tr. fr., p. 217, n. 1 ; Preisendanz, *l. c.* [p. 92, n. 2], col. 2246 ; Kenner, *l. c.*, col. 458. — Cf. Horace, *Epode*, V, 91 ss. ; Suétone, *Néron*, 34.
4. Plutarque, *Cimon*, 6.
5. Cf. Plésent, *Culex*.
6. Cic., *De divin.*, I, 27, 57.

sa mort, car l'aubergiste, après l'avoir tué, avait caché son corps sous du fumier dans une charrette, où en effet il fut découvert.

Si l'on en croit les psychologues, peut-être l'homme ne rêve-t-il pas lorsqu'il est plongé dans une torpeur profonde ; et certainement les songes les plus clairs surviennent le matin et se prolongent pendant la somnolence qui précède le réveil. Les anciens pensaient que cet état intermédiaire favorisait l'aptitude à recevoir des messages divins [1]. Une frontière indécise sépare le sommeil de la veille, et les images d'un songeur peuvent se prolonger par les hallucinations d'un visionnaire. Il est difficile de décider à quel genre d'illusion appartient le prodige que rapporte la gracieuse et pathétique histoire d'Eukratès, transmise par Lucien. Eukratès ayant perdu sa femme bien-aimée, Démaineté, livra aux flammes avec elle toute sa garde-robe et avant tout un vêtement qu'elle se plaisait à porter. Cependant, sept jours plus tard, alors qu'étendu sur sa couche, il cherchait un réconfort dans la lecture du *Phédon*, Démaineté vint s'asseoir auprès de lui et, tandis qu'il l'embrassait en sanglotant, elle se plaignit de ce que, croyant lui avoir tout donné, il avait omis de brûler une de ses sandales dorées, oubliée sous un coffre. A ce moment un chien maltais aboya sous le lit et l'apparition s'évanouit. Mais la sandale fut en effet trouvée sous le coffre et livrée aux flammes pour que la jeune femme ne restât pas à demi chaussée [2].

Les spectres qui viennent surprendre les vivants au milieu de leurs occupations, en pleine conscience, sont de même nature que ceux qui se présentent à eux dans le sommeil et on leur attribue les mêmes offices. Ils peuvent pareillement rendre de précieux services, prédire l'avenir, révéler une chose cachée, consoler ceux qui les pleurent. Ainsi la « Fiancée de Corinthe » [3] qu'une ballade de Goethe a immortalisée, et qui revient s'unir à celui qui l'a aimée, ressemble étrangement à la Démaineté de Lucien ; seulement les traits matériels qui en font un revenant, substitut parfait de la personne décédée, sont plus nettement accusés. Toutefois, comme les images fuyantes du rêve, ces spectres, qui troublent l'existence et égarent l'esprit des hommes, sont ordinairement pernicieux [4]. C'est ainsi qu'une magie perverse a pu agir par l'intermédiaire des

1. Jamblique, *De myst.*, III, 2 ; Marinos, *V. Procli,* 30 ; cf. Pfister, *R. E.* Suppl. IV, s. v. « Epiphanie », col. 281.
2. Lucien, *Philopseudès,* 27.
3. Phlégon, *Mirab.*, 1 ; Proclus, *Republ.*, II, p. 116, Kroll ; cf. Wendland, *op. cit.* [*supra,* p. 84, n. 4], p. 34 s.
4. Cf. *supra,* p. 88.

esprits qu'elle contraignait à lui obéir, soit en se servant d'eux pour envoyer des songes, soit en faisant apparaître des fantômes devant les consultants hallucinés. L'oniromancie est une forme de divination apparentée de près à la nécromancie [1], qui, comme elle, est étroitement conditionnée par les croyances en la survie des âmes.

De même que les thaumaturges prétendaient obliger les dieux, au besoin par la menace, à comparaître devant eux et à leur répondre, de même qu'ils enrôlaient à leur service des démons qui devenaient leurs assistants (πάρεδροι), pareillement ils se targuaient d'évoquer les ombres des défunts par des invocations impératives et des rites irrésistibles.

Cette nécromancie remonte aux origines lointaines de la religion antique [2]. La *Nékyia* d'Homère en avait fourni un exemple célèbre [3] dont les littérateurs ne cessèrent pas de s'inspirer jusque sous l'Empire romain [4]. Ulysse, on s'en souviendra, pour interroger l'ombre de Tirésias, s'est rendu aux confins de la terre par delà l'Océan, là où s'ouvre l'accès de l'Hadès. De la pointe de son glaive de bronze il creuse une fosse carrée et offre autour d'elle aux défunts une triple libation de lait miellé, de vin et d'eau ; puis il la saupoudre d'une blanche farine ; enfin il immole une brebis et un agneau noirs et fait couler dans le trou le sang des victimes en invoquant Hadès et Perséphone, qui doivent donner congé à leurs morts. Alors du fond de l'Érèbe s'empressent vers le héros les âmes étiolées, avides du breuvage qui leur rendra une vigueur momentanée.

Cette cérémonie, telle que nous la dépeint l'auteur de cet épisode de l'Odyssée, s'inspire du culte des morts plus que de la magie, et le vieil aède a reproduit sans doute le rituel usité dans les cultes chthoniens de cette époque reculée. Les âmes remontent en foule des enfers à l'appel d'Ulysse, comme elles le faisaient dans les fêtes annuelles des morts à Athènes et à Rome (pp. 82-83). Le héros recourt à la prière, non à la menace, il attire les ombres anémiées par des offrandes alléchantes, il ne leur impose pas, malgré elles, sa volonté, et elles ne sont point capables de lui révéler l'avenir.

1. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 330 s. ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Divination », II, p. 308 b ; Festugière, *Hermès*, p. 59.
2. Sur la nécromancie : Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, ch. VIII, p. 148-163, § 328-375 et passim, résumé *R. E.*, s. v. « Nekromantie », cf. Preisendanz, *ibid.*, s. v. « Nekydaimon ».
3. Odyssée, X, 515 ss. ; XI, 23 ss., cf. Eitrem, *Symbolae Osloenses*, 1928, VI, p. 1 ss.
4. Fahz, *De poetarum romanorum doctrina magica* (Rel. V. u. V. II, 3), 1903, p. 5 ss.

Cette nécromancie indigène continua à être pratiquée dans la Grèce historique, comme le prouvent les allusions des écrivains et surtout la réprobation de Platon, qui condamne cette superstition comme une impiété « bestiale »[1]. Des « oracles des morts » (νεκυομαντεῖα) firent toujours partie des institutions qu'avait suscitées la mantique[2]. Cependant si l'on considère l'ensemble des témoignages qui ont été recueillis, on constatera que l'évocation des esprits ne tint jamais, dans la religion hellénique, qu'une place assez effacée[3]. Ce n'était pas ces esprits, mais les dieux qu'on interrogeait dans les principaux temples pour apprendre les secrets de l'avenir. La sérénité et l'humanité du génie hellénique le détournèrent longtemps d'une sombre et cruelle divination.

Toutefois la nécromancie paraît avoir été acceptée par les Pythagoriciens, qui étaient des spirites croyant trouver dans l'évocation des ombres une preuve péremptoire de leur foi en l'immortalité et de leur démonologie[4]. Ils admettaient que les *eïdôla* des morts apparaissaient sous une forme semblable à celle du corps vivant ; et si quelqu'un niait avoir jamais aperçu un démon, ces visionnaires s'étonnaient d'une telle infirmité[5]. La secte, qui se montra accueillante aux croyances populaires et qui, de bonne heure, subit l'attrait des doctrines orientales, fut induite pour ce double motif à pratiquer tous les genres d'opérations magiques[6].

Ce sont probablement les Pythagoriciens de l'entourage de Nigidius Figulus qui, au temps de Cicéron, introduisirent la nécromancie dans leurs cénacles occultes à la grande indignation des vieux Romains[7]. Car la consultation des esprits était étrangère à la divination anciennement pratiquée à Rome. Le frêle et pâle essaim des Mânes ne possédait pas, avant qu'on s'avisât de faire d'eux des démons grecs, une force et une intelligence supérieures à celles des hommes. D'autre part le droit pontifical, dans sa protection rigoureuse des tombeaux, témoigna d'un respect scrupuleux du repos des morts. Troubler leur quiétude, en les appelant devant soi, était une impiété, et ils ne tardaient pas à châtier le sacrilège. En général toutes les pratiques magiques sont con-

1. Platon, *Lois,* 909 B, 933 A. Cf. Eitrem, *Symbol. Osloenses,* 1941, XXI, p. 51.
2. Cf. *supra,* III.
3. Nilsson, *Gr. Rel.*, p. 158.
4. Cf. *infra,* ch. II, p. 152 ss.
5. Apulée, *De deo Socratis,* 20 = Arist. fragm. 193, Rose.
6. Artémidore, II, 69 (p. 161, Hercher) ; Wellmann, *Die Physica des Bolos und der Magier Anaxilaos* (Abhandl. Akad., Berlin, 1928, n° 7).
7. Cicéron, *In Vatin.*, VI, 14 ; Kroll, *R. E.*, s. v. « Nigidius Figulus », col. 201, 20 ss. Carcopino, *Basil.*, *pythag.*, p. 204 s.

damnées par la stricte moralité de la religion officielle. Dès la période républicaine, la législation étendit aux sorciers les peines qui frappaient les empoisonneurs (*venefici*) et, jusqu'à la fin de l'Empire, l'exercice de la magie resta passible des derniers supplices [1]. La justice répressive punissait non seulement les auteurs de maléfices (*malefici*), mais le simple fait de posséder des livres de l'art illicite.

La nécromancie ne se répandit largement en Occident qu'avec les religions et superstitions de l'Orient, où cette aberration spirituelle avait été de tous temps une maladie endémique. L'exemple le plus fameux d'une telle pratique, indéfiniment commenté par les exégètes, est la consultation par Saül de la pythonisse d'Endor, qui, sur les instances du roi, lui procura un colloque terrifiant avec l'ombre de Samuel [2]. Mais l'évocation des morts est un procédé divinatoire et magique commun à tout le paganisme sémitique et on le trouve en usage en Babylonie comme en Palestine, en Egypte comme dans l'Iran [3].

Parmi les diverses espèces de procédés magiques, il en est deux dont les anciens attribuent la diffusion aux Perses ; l'hydromancie, qui faisait apercevoir dans un vase rempli d'eau des images des démons, et la nécromancie [4]. Le mage Ostanès était le plus célèbre des docteurs ès sciences occultes qui eussent traité de ce sujet. Le pur mazdéisme de Zoroastre interdit rigoureusement la sorcellerie qui fait appel aux *dévas*, parce que son dualisme réprouve toute accointance avec les puissances des ténèbres. Mais les Mages d'Asie Mineure, observateurs peu fidèles de l'orthodoxie zoroastrienne, offraient à Ahriman des sacrifices nocturnes où ils mêlaient au suc de l'amome le sang d'un loup, pour détourner les maux dont les menaçait l'Esprit malin [5], et ils développèrent la théorie et la pratique de l'art suspect qui leur doit son nom de magie. Sans doute Eschyle le savait-il déjà et s'est-il souvenu de la puissance dont se targuait le clergé iranien, lorsque, dans les *Perses*, il a imaginé de faire surgir de la tombe royale l'ombre de Darius, évoquée par des libations et des conjurations appropriées [6]. A Rome, Néron, que les Mages de la suite

1. Mommsen, *Strafrecht*, p. 639 s. (= tr. fr., II, p. 356 s.).
2. I Sam. XXVIII, 7-25.
3. Hopfner, *R. E.*, s. v. « Nekromantie », col. 2228 ; Vigouroux, *Dict. de la Bible*, s. v. « Evocation des morts ».
4. Pline, *H. N.*, XXX, 14 (= *Mages hellén.*, II, p. 286, fr. 12 ; cf., II, p. 204) ; Strabon, XVI, 2, 39, p. 762 ; Tertullien, *De anima*, 57 ; Augustin, *C. Dei*, VII, 35.
5. Plutarque, *De Iside*, 45 ; cf. *Mages hellén.*, I, p. 60 ; II, p. 71 ss.
6. Eschyle, *Perses*, 610 ss. Cf. Eitrem, *The necromancy in Aeschylos* (*Symbol. Osloenses*, VI, 1928, p. 1 ss.) ; *La magie comme motif littéraire* (Ibid., XI, 1941, p. 45 ss.).

de Tiridate avaient initié à leurs mystères, reconnut, assure Pline, la vanité de ces prétendus entretiens avec les défunts [1]. Suivant Lucien, Ménippe, à la recherche du vrai bonheur, résolut de se rendre à Babylone pour y consulter un des « Mages disciples de Zoroastre, qui par des incantations et des rites secrets ouvrent les portes de l'Hadès et y font descendre sûrement et remonter en sens inverse tous ceux qu'ils veulent » [2]. La réputation de Zoroastre comme nécromant devait se transmettre jusqu'au moyen-âge [3].

Le mazdéisme a sans doute contribué à faire de la nécromancie — qui aurait pu n'être qu'un spiritisme bénin — une monstrueuse abomination. Car elle se rattache au culte d'Ahriman, les ténèbres inférieures étant la demeure des méchants *dévas* et des âmes des réprouvés. On les invoquait à voix basse dans l'obscurité de la nuit qui favorisait leurs entreprises, car ils fuyaient les lumières du jour. Celui qui se flattait d'écarter ces êtres pervers par des sacrifices apotropaïques, pouvait aussi prétendre obtenir d'eux des services et en faire les exécuteurs de sa volonté. Mais ceci est proprement une œuvre satanique ; la magie devient une religion à rebours, la liturgie effrayante des puissances du mal. Plus les offrandes qui leur sont faites seront cruelles, plus elles plairont à la malignité des démons, et plus on sera convaincu de leur efficacité [4].

L'Egypte pouvait citer des nécromants comme Nectabis ou Nectanébo dont la réputation ne le cédait guère à celle du Mage Ostanès, et on la voit associée à la Perse comme la patrie de cette science suspecte [5]. Son clergé avait la réputation de pouvoir provoquer, à volonté, des épiphanies de dieux ou de revenants. Le médecin Thessalos, voulant consulter Asklépios, se rendit à Thèbes et s'adressa à un prêtre, qui lui demanda s'il désirait s'entretenir avec l'âme d'un mort ou avec une divinité [6]. De même, selon les *Recognitiones*, saint Clément, pour dissiper l'anxiété que lui causaient ses doutes sur l'immortalité de l'âme, songeait à se rendre en Egypte et à prier quelque prêtre d'user en sa faveur de son pouvoir de nécromant [7]. De nombreux papyrus magiques

1. Pline, *H. N.*, XXX, 1, 6 ; cf. *Rivista di filologia*, 1933, LXXI, p. 146 ss.
2. Lucien, *Menippus sive de Necyomantia*. 6 = *Mages hellén.*, II, p. 40, fr. B, 30.
3. *Mages hellén.*, II, p. 23 (fr. B 10 C), n. 1, et p. 247, fr. O, 104.
4. *Rel. orient.*, p. 175 s.
5. Lucain, VI, 451 ; cf. Hopfner, *Offenbarungszauber*, II, 3, p. 159, § 366 ; et *R. E.*, *l. c.*, col. 229.
6. CCAG, VIII, 3, p. 136, 29 ; cf. Vettius Valens, 67, 5 ; 112, 34 ; 113, 17, Kroll ; Festugière, *Hermès*, I, p. 56 s.
7. Ps. Clément, *Recogn.*, I, 5.

découverts dans la vallée du Nil, et même les écrits astrologiques originaires de ce pays, montrent quel crédit la crédulité d'un peuple superstitieux accordait à une forme délictueuse de la magie, d'autant plus recherchée qu'elle était plus occulte[1]. L'on y voit aussi quelle terreur inspirait la vue des spectres, troupe exsangue et gémissante qui glaçait d'effroi celui qui la rencontrait la nuit sur son chemin. Il n'est donc pas surprenant qu'Apulée ait fait intervenir l'égyptien Zatchlas, « prophète de premier ordre », dans une scène d'évocation introduite dans ses *Métamorphoses*[2]. Une femme est accusée d'avoir empoisonné son mari. Comme elle proteste de son innocence, on fait appel à la science du prophète pour ranimer le cadavre et rendre une lumière momentanée à des yeux fermés pour l'éternité. L'opérateur, comme il sied à un prêtre d'Isis, est vêtu d'une tunique de lin, chaussé de sandales de fibre de palmier, et a la tête entièrement rasée. Il place une herbe sur la bouche du mort, une autre sur la poitrine, et se tournant vers l'Orient, adresse à voix basse une incantation au Soleil levant ; et par cette mise en scène spectaculaire il augmente chez les assistants l'attente du miracle. Le corps se lève sur son lit ; le jeune homme se plaint d'avoir été arraché au Styx et supplie qu'on le laisse en repos. Mais Zatchlas le menace des pires tortures s'il ne répond pas. La victime confesse alors avoir succombé aux artifices criminels de sa nouvelle épouse, qui lui a fait vider une coupe empoisonnée, afin qu'un séducteur pût prendre sa place dans le lit encore tiède.

C'est en Égypte que se place la scène de nécromancie décrite dans un autre roman, les *Éthiopiques* d'Héliodore[3] qui, notons-le, appartenait à une famille sacerdotale d'Émèse en Syrie. Un combat a été livré à Memphis, une vieille femme a eu un de ses fils tué, elle ignore le sort de l'autre et vient interroger le mort. Le troisième jour après la pleine lune, au lever de l'astre nocturne, elle creuse une fosse, fait flamber un feu de chaque côté et verse, à l'aide de cratères d'argile, des libations de miel, de lait et de vin. Elle modèle ensuite une poupée de pâte, la couronne de laurier et de fenouil et la jette dans le trou ; puis brandissant un glaive, agitée d'une fureur divine, elle adresse à la lune, avec des mouvements désordonnés, une prière en langue barbare, et se tailladant les bras, asperge le foyer de son sang avec un rameau de laurier. Enfin, se penchant vers le cadavre elle lui murmure une incanta-

1. *Egypte des astr.*, p. 119 ss.
2. Apulée, *Mét.*, II, 29.
3. Héliodore, VI, 14.

tion dans l'oreille. Cédant au sortilège, l'enfant se dresse, mais ne répond que par un signe de tête à la question de sa mère et retombe. Alors la vieille sorcière proférant des menaces, force son fils par des conjurations plus puissantes à se relever et à parler. D'une voix caverneuse, à peine intelligible, l'enfant révèle à sa mère qu'elle ne reverra pas son fils disparu et qu'à cause de l'impiété de ses pratiques sacrilèges, elle périra bientôt elle-même de la mort violente qui est le sort réservé à tous les magiciens.

Ces deux exemples suffiront à donner une idée des scènes de nécromancie introduites dans leurs récits par les romanciers. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point les rites qu'ils décrivent ont été empruntés par eux à la réalité ou inventés par leur imagination. Ces épisodes macabres nous apprennent du moins quelle idée les littérateurs se faisaient de ces opérations magiques, odieuses aux morts et redoutables pour ceux-là mêmes qui les pratiquaient.

C'est surtout chez les poètes latins du premier siècle de l'Empire que l'on peut suivre la transmission littéraire du thème de la nécromancie. L'évocation des morts était, grâce à la *Nékyia* homérique, devenue un motif traditionnel de l'épopée, et les successeurs lointains des aèdes continuent à le traiter dans la Rome des Césars. Lucain l'introduit dans sa *Pharsale*, Silius Italicus dans ses *Punica*. Stace dans sa *Thébaïde*, Valérius Flaccus dans ses *Argonautiques*[1]. Mais d'autres poètes, et non des moindres, se sont ingéniés depuis le siècle d'Auguste, à utiliser un sujet qui éveillait chez leurs lecteurs une curiosité mêlée d'effroi. Horace, malgré son scepticisme, ne l'a pas dédaigné ; les élégiaques y recourent, Ovide lui fait une place dans ses *Métamorphoses*, et Sénèque dans sa tragédie d'*Œdipe*[2]. De toutes ces scènes de nécromancie, la plus circonstanciée est celle de Lucain[3]. On a supposé que par la multiplication de détails révoltants, il avait voulu marquer son horreur de monstruosités sinistres, et que ce morceau visait en réalité Néron, qui s'adonna à la divination des Mages jusqu'au jour où il en reconnut l'inanité[4]. Mais rien n'est moins certain, et peut-être Lucain a-t-il eu lui-même un penchant pour un art vers lequel étaient attirés beaucoup de ses contemporains, et même des philosophes pytha-

1. Lucain, *Phars.*, VI, 590 ss. ; Silius Ital., XIII, 393 ss. ; Stace, *Théb.*, IV, 429 ss. ; Valerius Flaccus, I, I, 730 ss. ; cf. Fahz, *op. cit.* [p. 97, n. 4].

2. Horace, *Sat.*, I, 8; *Ep.*, V, 10 ss.; Tibulle, I, 2, 47 ss.; Properce, IV, 1, 106; Ovide, *Mét.*, VII, 200 s. ; Sénèque, *Oedipe*, 530 ss.

3. Commentaire de Fahz, *op. cit.* [*supra*, p. 97, n. 4], p. 42 ss. Cf. Bourgery, *Lucain et la magie*, REA, 1928, VI, 299 ss.

4. Friedländer-Wissowa, *Sittengeschichte*, III[10], p. 325.

goriciens et stoïciens. Il est indubitable qu'il connaissait les pratiques des magiciens, soit pour les avoir consultés, soit pour avoir étudié leurs livres, et il nous fournit même une sorte de systématisation et de synthèse de leurs préceptes disparates.

Rien ne nous révèle mieux la puissance attribuée à la nécromancie que la répétition des lois sévères qui l'interdisaient[1]. Poursuivre avec une rigueur implacable le recours à cette magie criminelle était admettre implicitement la réalité de son pouvoir. Comme ses adeptes, menacés des peines les plus graves, ne pouvaient la pratiquer que furtivement à la faveur de la nuit, elle était pour la foule un art mystérieux entouré du prestige qu'on prêtait alors aux révélations ésotériques et aux sciences occultes. L'on vit les empereurs eux-mêmes user, comme Caracalla, de ces procédés secrets d'une thaumaturgie que leur législation condamnait[2]. La crainte du châtiment suprême ne suffisait pas à en détourner ceux qui avaient confiance en son efficacité. Tant qu'on admit la possibilité de contraindre les esprits des morts à seconder les desseins, même inavouables, du magicien, à coopérer avec lui à des œuvres néfastes, la nécromancie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue. Ceux qui, ballotés entre l'espérance et la crainte, poussés par l'aiguillon de l'ambition, étaient obsédés du désir auxieux de pénétrer les secrets de l'avenir, recouraient à ces colloques avec les trépassés dont on attendait des réponses plus claires et plus directes que celles des oracles souvent ambigus. D'autres, torturés par un amour malheureux, pensaient, grâce à l'intervention des esprits, inspirer une ardente passion à celui ou à celle qui les repoussait. Mais surtout en invoquant certains morts, devenus des démons maléfiques, on espérait assouvir sa vengeance sur un ennemi détesté, livrer aux pires supplices le persécuteur dont on avait à souffrir, condamner au trépas le rival dont on voulait se défaire. Les cérémonies nocturnes qui provoquaient l'apparition des fantômes, séduisaient les esprits enclins à subir l'attrait du merveilleux, et il n'est aucun effet prodigieux que leur imagination n'attendît d'un pareil secours : on voit invoquer un spectre pour qu'il rende l'opérateur invisible comme lui[3].

Le déchiffrement des papyrus magiques a fourni une foule de notions précises sur les pratiques des nécromants et permis de confronter avec les usages

1. Mommsen, *l. c.* [*supra*, p. 99, n. 1].
2. Hopfner, *Offenbarungszauber*, II, 305on », fin.
3. Preisendanz, *R. E.*, s. v. « Nekydaim s., 67, 188, 244.

réels les fictions plus ou moins imaginaires des romanciers et des poètes. Notre information, suffisamment complète, nous permet de distinguer divers stades dans le développement d'une superstition, qui remonte aux âges les plus reculés.

La nécromancie n'a jamais éliminé la vieille croyance que le mort habite le tombeau. C'est en agissant près de celui-ci qu'on fera apparaître l'ombre dont il est la demeure. Il suffira d'invoquer deux exemples pour montrer la persistance de cette idée à travers les siècles. C'est sur le tombeau de Darius que, suivant Eschyle, sont offertes les libations qui en feront sortir le spectre du roi (p. 99) et Horace assure que les sorcières venaient encore la nuit aux Esquilies, là où se trouvait le cimetière des pauvres, et y versaient dans un trou, creusé parmi les sépultures, le sang d'une agnelle noire « pour attirer les Mânes qui doivent leur donner une réponse »[1]. Le magicien, « dont l'affreux murmure et les paroles impérieuses torturent les dieux supérieurs et les Mânes », ont le pouvoir de faire sortir l'ombre du tombeau ou de l'y enfermer, les accablant ainsi sous le poids de la terre et les tenant comme enchaînés dans leur étroite prison[2].

Plus féconde encore en conséquences fatales est la longue survivance de l'antique conviction que l'âme reste attachée par des liens mystérieux au corps qu'elle a quitté[3], car cette connexion supposée a inspiré tous les rites de magie sympathique qui requièrent, nous le verrons, la possession d'un morceau du cadavre. Elle explique aussi qu'on pensait pouvoir ranimer plus facilement la dépouille inerte d'un homme récemment décédé et obtenir de lui des réponses plus intelligibles[4]. Son âme ne s'était pas encore fort éloignée, on pouvait la rappeler plus aisément que si elle était déjà descendue au fond des Enfers, et elle s'y prêtait avec moins de peine. Cependant déjà à l'époque homérique on invoquait les ombres vivant dans l'Hadès, et les formules des magiciens révèlent clairement que telle était la puissance qu'ils s'attribuaient à toutes les époques[5]. La croyance à la survie dans la tombe et celle de la descente dans les Enfers étaient différentes par leur origine et éloignées par leur caractère. Mais dans la pensée des nécromants elles s'étaient

1. Horace, *Sat.*, I, 8, 28. — Cf. Suidas, s. v. ψυχαγωγεῖ ; Ammien Marc., XIX, 12, 13 ; Olympiodore, *In Phaed.*, II, p. 166 Norvin.
2. Quintilien, *Declam. X* (De sepulcro incantato), ch. 7-8.
3. Cf. *infra*, ch. VII.
4. Lucain, VI, 621 ; cf. Fahz, *op. cit.*, p. 157.
5. Firmic. Maternus, *Mathes.*, I, 2, 10 (p. 8, 22, Kroll) ; Apulée, *Mét.*, II, 29.

confondues et on les voit exprimées simultanément[1], le tombeau étant conçu comme le lieu de passage des ombres remontant du monde inférieur vers la lumière. Les dieux infernaux, Hécate, Pluton et Proserpine, invoqués par des conjurations irrésistibles, devaient leur concéder ce congé temporaire. Si l'on désirait avoir un entretien avec Homère, Orphée ou Cécrops, les thaumaturges se faisaient forts de vous le procurer.

Mais la nécromancie avait surtout recours à cette foule d'âmes aériennes qui parcouraient l'atmosphère avec une agilité extrême et pouvaient répondre aussitôt à l'appel de l'évocateur. Assimilées aux démons, elles avaient acquis par là même une intelligence supérieure à celle de l'homme, et la faculté de prévoir l'avenir[2]. Cette prescience leur permettait de communiquer aux consultants des prophéties véridiques. Mais, nous l'avons dit, beaucoup d'entre ces *nékydaimones,* exclus des Enfers par l'effet d'une privation de sépulture ou d'une mort violente ou prématurée, étaient condamnés à errer misérablement à la surface de la terre. Le nécromant cherchait à soumettre à sa volonté ces âmes malheureuses et par suite malfaisantes, afin d'utiliser leur puissance contre des ennemis. Les auteurs de la fin du paganisme se sont beaucoup préoccupés de cette armée de génies aériens, auxquels les esprits des trépassés fournissaient un contingent de recrues constamment renouvelé.

Ces esprits étaient invisibles comme les vents qui les portaient[3], mais non purement spirituels, ce que la mentalité vulgaire ne pouvait concevoir. Ils apparaissaient dans les évocations comme des formes indécises et douteuses, enveloppées d'une ombre obscure ; souvent presque imperceptibles à la vue, ils manifestaient leur présence par leurs réponses aux questions du consultant, sans qu'on s'expliquât comment des êtres dépourvus de langue, de gorge et de poumons pouvaient être doués d'une voix[4]. Il est vrai que la voix aigüe de ces frêles créatures ressemblait parfois à un sifflement à peine sensible[5], à moins qu'un ventriloque, doué d'un organe plus robuste, ne se substituât au fantôme, abusant de la crédulité de ses dupes[6]. Ou bien un enfant encore

1. Tibulle, I, 2, 45 ; Ovide, *Amours,* I, 8, 16 ; *Papyrus Magic.*, IV, Preisendanz, *l. c.*, 1443 s.
2. Hopfner, *R. E.*, *l. c.*, col. 2218.
3. *Pap. Magic.*, IV, 2730 ; Τινὲς ἡρώων ἄγρια συρίζοντες... ἀνέμων εἴδωλον ἔχοντες ; cf. *supra,* p. 78 ss.
4. Cicéron, *Tusc.*, I, 16, 37.
5. Maxime de Tyr, VIII, 2, p. 87 ; cf. Lactance, *Inst.*, VII, 13.
6. Bouché-Leclercq, *Hist. divination.*, I, p. 930 s. ; Preisendanz, *R. E.*, s. v. « Nekydaimon », col. 2263, 11 ss.

vierge, que les magiciens ont souvent employé comme médium, était censé envahi par l'esprit du mort, qui parlait par sa bouche [1]. Les apparitions vaporeuses et fugitives que les yeux croyaient distinguer dans les ténèbres, s'évanouissaient aux premières lueurs de l'aurore.

S'il fallait se contenter, pour l'étude des procédés employés pour l'évocation des morts, d'en lire les descriptions poétiques composées sous les Césars, on pourrait croire à la perpétuité des rites indiqués dans la *Nékyia* homérique. L'incantation y reste accompagnée des simples offrandes empruntées au culte des morts : on verse toujours dans une fosse des libations de lait et de miel de vin et d'eau, on y fait couler le sang de victimes noires. Mais à l'époque romaine les magiciens préparent souvent une cuisine beaucoup plus recherchée en se servant d'ingrédients plus rares. Ils épuisent les ressources des trois règnes de la nature, qui sont unis aux dieux et aux démons par des affinités mystérieuses. Comme les autres sorciers, les nécromants utilisent des animaux, des plantes, des pierres, reliés par des sympathies et antipathies secrètes aux esprits des morts, pour contraindre à leur obéir ceux qui se montrent rétifs ou réticents. Ils combinent, pour obtenir cette servitude, « tout ce que la nature a produit dans un sinistre enfantement » [2]. Mais l'attachement supposé que l'âme garde pour le corps dont elle est séparée, reste la conviction maîtresse qui commande la plupart des actes accomplis par ces thaumaturges. Ceux-ci pensaient se rendre maîtres de l'une en agissant sur l'autre : la vieille idée, qui remonte jusqu'à l'époque où l'on se figurait que l'esprit qui nous anime survit dans la tombe, près du cadavre dont il a été l'hôte temporaire, inspire les pratiques de cette magie sépulcrale. Si l'on glisse dans les sépultures des tablettes de plomb couvertes d'exécrations, les *tabellae defixionum* retrouvées en grand nombre dans les nécropoles [3], c'est pour assurer au conjurateur l'intervention de celui qui y est enseveli. Des croyances orientales ont transformé la vieille idée romaine de la *devotio*, qui vouaient les vivants aux puissances infernales. Ranimer le mort et s'en faire un auxiliaire, le contraindre à subir un interrogatoire est chose relativement aisée lorsqu'on peut se saisir du cadavre au moment où il vient de perdre la vie [5]. Mais à son

1. Justin, *Apol.*, I, 1, 18 ; Hopfner, *op. cit.* [p. 97, n. 2], § 846 ; cf. Abt, *Die Apologie des Apuleius und die Zauberei*, p. 234 ss. (Rel. V. u V., IV), 1908.
2. Lucain, VI, 670.
3. Audollent, *Defixionum tabellae*, 1904.
4. Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 325.
5. Cf. *supra*, p. 104, note 4.

défaut, on cherchera à en obtenir quelque partie que la corruption n'ait pas décomposée : un crâne, un os, un ongle, des cheveux, une dent pourront être employés avec succès [1]. On gardera précieusement dans le même but quelques gouttes de sang du moribond, ou même sa sueur, son urine, ses excréments. Si l'on est dépourvu de ces restes ou secrétions corporelles, on mettra en œuvre tout ce qui a été la propriété (οὐσία) du défunt, surtout ce qui lui appartenait au moment où il a rendu l'âme. En agissant sur les objets qui, au moment suprême, ont été en contact avec lui, on se flattait d'assujettir l'esprit du mort à sa volonté et de s'en faire un auxiliaire. Si le corps a été inhumé, la terre de sa tombe, ou les plantes qui y ont poussé ; s'il a été brûlé, les cendres ou le bois du bûcher auront une force opérante. Celle-ci augmentera s'il s'agit d'un homme qui a péri de mort violente : les clous d'un crucifié, la corde d'un pendu, un linge imbibé du sang d'un gladiateur tombé dans l'arène [2]. Pour obtenir ces précieuses dépouilles douées d'un pouvoir mystérieux, les sorciers n'hésitaient pas, disait-on, à violer les sépultures, à dérober ou mutiler les cadavres, ou même à causer par leurs maléfices la perte de celui qu'ils voulaient s'asservir après son décès [4].

Mais si l'on ne dispose pas de quelque reste humain, le moyen suprême de se le procurer est de recourir à un meurtre. On mettait à mort quelque enfant afin de faire servir son sang encore chaud, ses entrailles palpitantes à des œuvres inavouables [5]. L'on allait jusqu'à arracher un fœtus au ventre de sa mère pour opérer à l'aide de cet embryon répugnant [6]. Ces assassinats de nécromants sont attestés par un ensemble de témoignages convaincants, et il n'y a pas de doute qu'ils aient été perpétrés dans l'ombre jusqu'à la fin de l'antiquité et même au-delà. La croyance aux meurtres rituels qui dans certains pays sont encore attribués aux Juifs, est née de ces pratiques sanglantes de la magie noire.

Parfois même des hommes faits étaient immolés par les magiciens, comme

1. Hopfner, *op. cit.*, I, p. 165, § 645 ss. ; Abt., *op. cit.* [p. 106, n. 1], p. 179 ; Fahz, *op. cit.*, p. 42 s.
2. Alexandre de Tralles, I, 15 (pp. 565, 567, Pietschmann).
3. Lucain, VI, 533 s. ; Hopfner, § 647, Fahz, p. 43.
4. Lucain, VI, 529, avec le commentaire de Fahz.
5. Servius, *En.*, VII, 107 ; Jean Chrysost., *In Lazarum*, II, 2 (*P. G.*, XLVIII, p. 583) ; cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, III [2], 113, 1 ; Hopfner, *Offenbarungszauber*, I, § 635 ; Friedländer, III, p. 324 ; Preisendanz, *R. E.*, s. v. « Nekydaimon », col. 2254 ss.
6. Cicéron, *In Vatin.*, 6 ; Lucain, VI, 558 ss. ; Pline, XXVIII, 70 ; Ammien, XXIX, 2, 17 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 14, 5.

au temps où la vie d'un esclave n'avait pas plus de valeur que celle d'une tête de bétail. Encore vers la fin du ve siècle, à ce que rapporte Zacharie le Scholastique[1], des étudiants en droit de l'Ecole de Beyrouth voulurent une nuit égorger dans le cirque un esclave, afin que son maître obtînt la faveur d'une femme qui lui résistait. L'apologiste Tatien, qui précisément était un Syrien, crut devoir combattre le préjugé qui prétendait faire de ceux qui avaient succombé à la fin la plus misérable, les vengeurs du magicien qui les enrôlait à son service[2], et à Antioche saint Jean Chrysostome s'élève contre la même superstition[3].

La nécromancie participait à la fois de la divination et de la magie, toutes deux réprouvées par les chrétiens qui avaient ainsi une double raison de la rejeter. Mais la puissance de l'Eglise, conjuguée avec celle de l'Etat, ne réussit pas à extirper une foi populaire qui remontait aux origines même de la religion, et la croyance en son pouvoir fallacieux s'avéra indéracinable en dépit des lois pénales et des anathèmes. Ses rites à la fois puérils et cruels continuèrent à être pratiqués dans les ténèbres, et l'héritage d'un passé barbare se transmit à travers toute la civilisation grecque et romaine et les siècles obscurs du moyen-âge jusqu'à l'aube des temps modernes. La nécromancie resta toujours considérée comme la plus redoutable, mais aussi la plus efficace des diverses formes de la sorcellerie, et son nom, altéré en « *nigromancia* » s'appliqua même à toute l'œuvre diabolique de la magie noire[4]. A cette sanglante superstition, inspiratrice de crimes sadiques, ont succédé aujourd'hui les évocations inoffensives du spiritisme.

1. Zacharie, *Vie de Sévère d'Antioche*, éd. Kugener (*Patrol. orientalis*, II, p. 57).
2. Tatien, 17 ; cf. *Mages hellén.*, II, p. 179.
3. Jean Chr., *l. c.*, [*supra*, p. 170, n. 5].
4. Cf. Ducange, s. v.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

I. — Variations de l'Académie, d'Aristote et des Stoïciens.

Dans notre premier chapitre nous avons rappelé quelles étaient les anciennes croyances sur la persistance de la vie dans la tombe, la descente des ombres aux Enfers et l'évocation des morts. Nous allons essayer d'exposer maintenant comment ces vieilles idées furent attaquées et discréditées par la critique philosophique.

Polybe[1], appréciant la religion des Romains, les loue d'avoir inculqué au peuple des pratiques superstitieuses et des fictions tragiques : c'était, pensait-il, un excellent moyen de le maintenir dans le devoir par la crainte des Enfers. D'où l'on voit que si l'historien trouvait bon que la foule crût à ces chimères, les esprits éclairés, comme ses amis les Scipions, ne devaient y voir, selon lui, que les stratagèmes d'une politique prudente. Mais le scepticisme d'un cercle restreint d'aristocrates ne pouvait y rester longtemps confiné. A mesure que les idées helléniques se propagèrent plus largement, il gagna de proche en proche des partisans de plus en plus nombreux.

1. Polybe, VI, 56, 8.

La philosophie grecque s'était de bonne heure attaquée aux idées traditionnelles sur la vie future. Déjà Démocrite [1], précurseur d'Epicure, avait parlé de ceux qui « ignorant la dissolution de notre nature mortelle, mais ayant conscience de la perversité de leur vie, passent leur temps dans le trouble et la crainte et se forgent des fables mensongères sur le temps qui suivra leur fin ». Au IVe siècle, il est vrai, comme nous l'indiquerons ailleurs (p. 148), Platon, fut conquis par la doctrine pythagoricienne de l'immortalité céleste, et offrit, sinon une démonstration rigoureuse de la survie de l'âme, du moins des raisons suffisantes de l'admettre à ceux qui désiraient en être convaincus. Avant de se donner la mort, Caton d'Utique relisait quelques pages du Phédon. Mais par un singulier revirement, l'école fondée par le grand idéaliste qu'invoquèrent à travers les âges tous ceux qui crurent à une persistance purement spirituelle de l'âme, ne tarda guère à ébranler cette conviction religieuse, comme toute les autres. Au IIIe siècle Arcésilas, « scolarque » de l'Académie, se posant en adversaire du dogmatisme stoïcien, prétendit rester fidèle à l'esprit de Socrate et de Platon en formulant le principe d'un scepticisme absolu [2]. Entre les thèses opposées, que l'on peut pareillement défendre ou réfuter, la seule attitude raisonnable de l'esprit est l'abstention. Carnéade (214-129) pour échapper à l'objection qu'une pareille négation de toute certitude de la connaissance ne permettait de prendre aucune décision et rendait impossible la vie pratique, compléta la doctrine de la Nouvelle Académie par la théorie du probabilisme, qui fournissait un motif suffisant de faire un choix [3]. Mais il n'abandonna pas la position prise par son prédécesseur ; au contraire sa dialectique subtile multiplia contre les Stoïciens les arguments en faveur du scepticisme. Cependant sa polémique contre le Portique lui fit prendre sur certains points essentiels une position très nette. Il niait l'existence des dieux, la conduite du monde par une Providence bienfaisante, aussi bien que toute possibilité de prédire l'avenir par la divination. On conçoit qu'une école qui recevait de tels maîtres son inspiration devait s'abstenir de toute affirmation sur la destinée de l'âme dans un autre monde, d'autant plus que Platon l'avait surtout imaginée dans des mythes qui ne prétendaient répondre exactement à aucune réalité et ne s'accordaient guère entre eux.

On se rappellera qu'envoyé comme ambassadeur à Rome, en 156, Carnéade

1. Diels, *Vorsokr.* ^{3} (II, p. 121), fr. 297.
2. Voir Arnim, R. E., s. v. « Arkesilaos ».
3. Voir Arnim, R. E., s. v. « Karneades ».

produisit une impression considérable en soutenant successivement, avec une égale ingéniosité, le pour et le contre de diverses propositions, mais qu'ayant affirmé que la justice est une pure convention, il se vit expulsé par le Sénat pour avoir répandu une doctrine subversive, dangereuse pour l'Etat. Toutefois il suffit de lire les œuvres de Cicéron pour constater l'influence durable exercée par sa dialectique puissamment destructrice. La tendance à laquelle avait cédé la Nouvelle Académie était celle de toute l'époque alexandrine. Cet âge rationaliste tendait à exclure de son champ visuel l'ensemble des conceptions mythiques ou métaphysiques sur le sort de l'âme après cette vie terrestre. Les premiers auteurs responsables de cette évolution de la pensée grecque furent surtout les Péripatéticiens.

On sait quel fut le singulier destin des écrits d'Aristote[1]. Des œuvres qu'il avait destinées à la publicité, les seules qui fussent connues jusqu'à l'époque de Cicéron, il ne nous reste que des citations fragmentaires. Celles que nous lisons aujourd'hui sont des sommaires concis et abstraits des leçons que le Stagirite fit au Lycée d'Athènes au crépuscule de sa vie et qui, restées longtemps cachées dans un souterrain, demeurèrent inédites jusqu'au moment où le dictateur Sylla s'en empara et les transporta à Rome. Or pour la question qui nous occupe, l'Aristote de la première période, celle où il fréquentait l'Académie et conversait, jeune encore, avec Platon vieillissant, n'avait pas encore adopté le point de vue qu'il défendit plus tard. Encore fidèle à la pensée platonicienne, il admettait que l'âme est de la même essence divine que les dieux sidéraux, et qu'étant comme eux principe de son propre mouvement, (αὐτοκίνητος) elle participait de leur immortalité. Au contraire le système qu'il adopta à la fin de sa vie lui fit considérer l'âme émotive et nutritive comme la forme du corps matériel, et il la crut aussi incapable de survivre à celui-ci que la vue, si l'œil est détruit, ou le tranchant de la hache, si le fer n'existe plus[2]. Seule la raison humaine, l'esprit pensant, qui existe de toute éternité et entre dans l'homme à la naissance, pouvait être capable d'une persistance au-delà de la mort : mais à cette pure intelligence, dépourvue de toute sensibilité et même de toute capacité d'agir, il ne restait guère de personnalité, et que les « bienheureux » pussent être heureux, cela était nié décidément.

1. W. Jäger, *Aristoteles*, Berlin, 1923 ; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, 2 vol. Florence, 1936 ; J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire : les épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.

2. J. Bidez, *A propos d'un fragment retrouvé de l'Aristote perdu* (Bull. Acad. de Belgique, XXVIII), 1942. Cf. Rohde (II ^{3}, p. 296 ss. = *tr. fr.*, p. 510 s.).

Fait d'une portée plus vaste, l'Aristote du Lycée, plus empirique et plus réaliste que Platon, détourna la philosophie des spéculations sur les choses célestes ou les idées supra-sensibles pour l'orienter vers l'étude des faits réels et concrets, observables dans la nature ou la société. Passionné pour la vérité, que tous les hommes, selon lui, aspirent à connaître en vertu de leur nature même [1], il fut le promoteur de la grande investigation scientifique que Théophraste et autres devaient poursuivre. Ainsi commence avec lui une longue période pendant laquelle la pensée grecque se détourne des conjectures ou théories sur notre destinée d'outre-tombe. Le rationalisme péripatéticien répugnait à s'occuper d'une existence de l'âme qui ne pouvait être ni conçue ni définie par la raison. Des disciples immédiats d'Aristote, comme Aristoxène, Dicéarque, Straton de Lampsaque, l'élève de Théophraste, s'accordèrent à nier toute immortalité, et plus tard, à l'époque des Sévères, le grand commentateur des œuvres du stagirite, Alexandre d'Aphrodisias, entreprit de démontrer que l'âme tout entière, supérieure et inférieure, avait besoin du corps pour agir et périssait avec lui, et que telle était la véritable pensée du Maître [2].

Mais si profonde qu'ait été l'action directe et indirecte que le péripatétisme exerça sur les idées reçues en faisant pratiquement abstraction de la vie future, cette philosophie, vers la fin de la République, n'était pas celle qui dominait les esprits. D'autres écoles avaient alors une influence beaucoup plus étendue, et les croyances eschatologiques la subirent d'une manière beaucoup plus profonde. Ces écoles étaient le stoïcisme et l'épicurisme.

Dans ce grand bouleversement du monde hellénique qui suivit la mort d'Alexandre, tout parut chanceler à la fois. Les principes qui jusque là avaient guidé les hommes étaient ébranlés, en même temps que de multiples bouleversements politiques rendaient incertain le sort de chacun; époque de désarroi des esprits, où les progrès de la science et une philosophie rationaliste détruisaient les croyances ancestrales, où la vieille morale civique de la cité faisait place au cosmopolitisme. Dans ces luttes sans pitié qui opposaient entre eux les royaumes des diadoques, à l'insolence d'un triomphe fastueux succédaient soudain l'humilation et le dénûment de la défaite ; et personne, au milieu de si brusques péripéties, ne se sentait plus maître de son avenir, ni même assuré de sa liberté ou de sa vie. La conviction se répandit et se fortifia que le monde était soumis à la domination aveugle et impitoyable d'une déesse capricieuse,

1. *Métaph.* I, 1 : Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
2. Zeller, *Phil. Gr.*, III, 1, p. 798.

qui se jouait de la prévoyance humaine, et la vénération pour Tyché grandit à mesure que déclinait la piété envers les Olympiens [1]. Polybe, dans l'introduction à son grand ouvrage, remarque que si la Fortune s'est toujours plu à innover et à faire sentir son pouvoir sur les nations et la société, jamais elle n'a rien produit d'aussi grandiose que, de son temps, la succession des conquêtes romaines ; et il assigne comme but à l'histoire d'enseigner aux hommes à supporter virilement les revers qui les éprouvent, en se souvenant des catastrophes du passé [2].

On comprend que dans la confusion de cette période troublée les esprits aient pu être conquis par la philosophie altière de Zénon, qui enseignait l'affranchissement de toutes les contingences extérieures et rendait la quiétude de l'âme indépendante des vicissitudes du sort [3]. Les biens de la terre, les plaisirs des sens, la santé du corps, l'affection même pour ses proches sont pour elle choses indifférentes. Il suffit au sage de garder, impassible, la maîtrise de soi et la lucidité de sa pensée, dont aucune disgrâce, aucune tyrannie ne peuvent le priver. La rude discipline de l'école a pour effet d'élever l'homme si haut qu'elle le met au-dessus de toute atteinte et lui permet, sinon de diriger son destin, au moins de dominer la fortune [4]. L' « autarcie » morale qu'il conquiert lui donne la liberté parfaite de l'esprit avec la sérénité de l'âme et suffit à lui assurer sur la terre un bonheur divin. Même l'étroite limitation de son existence n'entame pas la plénitude de sa félicité et il attend avec équanimité l'échéance fatale de la mort. On conçoit que Montesquieu, séduit par une telle élévation, ait incliné à « mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain » [5].

Pour les Stoïciens [6], on s'en souviendra, l'homme est un microcosme qui reproduit dans sa personne la constitution de l'univers. La masse entière de celui-ci est conçue par eux comme animée par un Feu divin, premier principe, qui provoque la succession des phénomènes de la nature. Un enchaînement ininterrompu de causes, ordonné par cette raison suprême, détermine nécessairement le cours des événements et gouverne irrésistiblement l'existence du

1. Rohde, *Griech. Roman*², p. 216. Cf. Roscher, *Lexik.* s. v. « Tyche », col. 1319 s., 1324 ; Festugière, *Epicure*, 1946, p. x ss. ; p. 68, n. 4.
2. Polybe, I, 1 ; I, 4, 1 ; I, 4, 4.
3. Edw. Bevan, *Stoïciens et Sceptiques* (trad. Baudelot), Paris, 1927.
4. Sénèque, *De const. sap.*, 1 : « Ut supra fortunam emineat » ; cf. *Epist.* 120, 12.
5. Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXIV, 10.
6. Stoïcisme, cf. Zeller, *Phil. Gr.*, III, 1re partie ; Barth. *Die Stoa*, 5e éd., par Goedeckmeyer, 1941.

grand Tout. Cette vie cosmique est conçue comme formée d'une série infinie de cycles exactement semblables : périodiquement les quatre éléments sont résorbés dans le plus pur d'entre eux, le Feu de l'intelligence, πῦρ νοερόν, pour se désintégrer de nouveau après cet embrasement général.

De même notre organisme vit, se meut et pense, grâce à une particule détachée de ce principe igné qui pénètre toutes choses. Comme ce principe s'étend jusqu'aux extrémités de l'univers, ainsi notre âme occupe le corps entier où elle se loge. Le panthéisme du Portique conçoit Dieu comme matériel ; il en est de même de la raison qui nous régit, laquelle, suivant la forte expression d'Epictète, est « un fragment détaché de Dieu » [1]. Elle est définie comme un souffle chaud, semblable à la partie la plus pure de cet air qui par la respiration entretient la vie, et congénère de l'éther ardent qui nourrit l'éclat des astres. Ce principe vital maintient et conserve l'individu, comme l'âme du monde, reliant ses diverses parties, l'empêche de se dissocier. Toutefois cette action n'est de part et d'autre que temporaire ; les âmes ne peuvent échapper au sort fatal qui s'impose à l'ensemble dont elles ne sont qu'une parcelle infime. A la fin de chaque période cosmique la conflagration universelle, l'*ecpyrosis*, les fera rentrer dans ce foyer divin dont elles sont toutes issues [2]. Mais si, les astres reprenant un cours identique, le cycle nouveau qui recommencera doit reproduire exactement celui qui l'a précédé, un jour une « palingénésie » donnera à la même âme, douée des mêmes qualités, une même existence, dans le même corps formé des mêmes éléments, sans qu'elle puisse pour autant se souvenir de sa vie antérieure.

Telle est la limite maximum de l'immortalité que peut concéder le panthéisme matérialiste du Portique, issu de celui des religions de l'Orient. Mais il s'en faut que tous ses docteurs fussent d'accord pour l'accorder. On a été frappé depuis longtemps par les variations de l'Ecole sur un point qui nous paraît d'une importance capitale. Si Cléanthe admit en effet que toutes les âmes subsistaient ainsi des milliers d'années après leur bref passage sur la terre jusqu'à l'*ecpyrosis* finale [3], pour Chrysippe au contraire, celle des sages participait seules à cette immortalité restreinte [4]. Pour la conquérir il fallait qu'elles eussent trempé leurs forces en résistant aux passions. Débiles, si elles s'étaient laissé vaincre dans la lutte de cette vie, elles succombaient aussi

1. Epict. *Diss.* I, 14, 6 ; II, 8, 11 : Ἀπόσπασμα τοῦ Θεοῦ.
2. Cf. p. ex. Sénèque, *Consol. Marc.*, fin.
3. *Fragm. Stoic.*, I, 518 ss. Arnim.
4. Emile Bréhier, *Chrysippe*, 1910, p. 171 s.

dans l'au-delà. Elles obtenaient tout au plus un court délai de survie et la brièveté ou la suppression de cette autre existence était le châtiment de leur faiblesse.

On pouvait, il est vrai, tirer d'une immortalité conditionnelle et réduite presque les mêmes conséquences morales et les mêmes incitations au bien que de l'éternité générale des peines et des récompenses enseignée par d'autres penseurs. Mais les Stoïciens n'étaient pas unanimes à les accepter. Nous ne voyons pas clairement jusqu'à quel point ils s'accordaient à admettre que l'âme, privée des organes corporels, fût douée de sentiment, ni surtout qu'elle conservât une conscience individuelle se rattachant à celle qu'elle possédait sur la terre. Il est certain qu'une tendance nettement négative se manifesta à Rome parmi les sectateurs de Zénon. Panétius, l'ami des Scipions, l'un des hommes qui contribua le plus à gagner les Romains aux idées du Portique, s'écarta ici de ses maîtres et, cédant à l'incrédulité des Grecs de son époque, nia absolument toute survivance personnelle [1]. Cette attitude fut dans la suite celle de beaucoup de stoïciens romains, parmi ceux qui représentèrent le plus purement la tradition de l'école. Le maître du poète Perse, Cornutus, dont nous avons conservé un petit écrit, affirme sans ambages que l'âme périt immédiatement avec le corps [2].

A ces négateurs de toute survie de l'âme s'opposa le stoïcisme éclectique qui triompha dans le monde romain au premier siècle avant notre ère, et combina avec le matérialisme professé par le Portique la doctrine de l'immortalité céleste enseignée par le pythagorisme. Nous aurons à reparler [3] de ce syncrétisme qui depuis Posidonius jusqu'à Sénèque devait remettre en honneur dans l'Ecole la foi en une vie future, et opposer la quiétude et la splendeur d'une autre existence aux tribulations et à la médiocrité de notre condition humaine. Mais Posidonius et ses émules sont dans le stoïcisme des hétérodoxes, et il est significatif que leur action, pour puissante qu'elle se soit montrée, n'y ait été que transitoire. L'on vit en effet dès la fin du premier siècle s'opérer un redressement de cette déviation passagère, qui s'écartait de la tradition génuine des successeurs de Chrysippe.

1. Cicéron, *Tusc.* I, 31, 79 ; Benz, *Das Todesproblem in der stoïschen Philos.*, Stuttgart, 1929, p. 12 s.
2. Stobée, *Ecl.*, I, 922 (= I, 384, Wachsmuth).
3. Cf. *infra*, ch. III, p. 157 ss.
4. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, 1890, p. 65 ss. ; *Ethik des Epiktet*, 1894, p. 26 s. ; Barth., *op. cit.* [p. 113, n. 6], p. 193 ss. ; Introduction de Souilhé à son édition d'Épictète (Paris, 1943).

En effet Epictète, esclave affranchi qui enseigna à Rome sous Domitien et mourut en exil sous Hadrien (env. 60-140), marque dans tout son système un retour aux conceptions de l'ancienne Ecole, et aucun représentant de celle-ci ne nia avec plus de décision que lui la survie personnelle de l'homme. Au décès les quatre éléments dont celui-ci est composé, se dissocient et sont absorbés par ceux dont est formé le cosmos, pour servir à engendrer de nouveaux êtres. Toute conscience disparaît avec la mort, mais cet accident futile fait partie de l'ordre divin du monde et ne doit pas être regardé comme un mal qu'il faudrait redouter [1]. Cet épouvantail des ignorants est comme un masque tragique, qui cesse d'effrayer les enfants, dès qu'on le retourne [2]. Il faut s'exercer à se représenter constamment sa fin prochaine pour dissiper les images dont la superstition entoure le trépas, et se délivrer d'une crainte, qui est la principale source d'avilissement, de lâcheté, de bassesse en face de la tyrannie [3]. Seul cet affranchissement nous donnera la pleine liberté spirituelle et nous assurera une félicité sereine, comparable au calme d'une mer tranquille [4]. La vie terrestre suffit à l'accomplissement de notre mission ; nous devons y remplir le rôle, quel qu'il soit, que le sort nous a confié, et savoir le quitter dès que la pièce est jouée [5]. Nous sommes conviés sur cette terre à un somptueux festin, et celui-ci réserve une jouissance divine au sage qui se sert avec modération des mets qui lui sont présentés [6]. S'il renonce à la recherche de biens trompeurs, à la poursuite de vaines illusions, le spectacle du monde apparaît à sa raison souveraine comme une merveilleuse féerie à laquelle il prend part ; mais il est toujours prêt à abandonner cette grande panégyrie, dès que le signal lui en sera donné, en remerciant la Providence de lui avoir permis d'y assister [7]. Cet optimisme intégral, fortement affirmé par Epictète, rendait superflue et même contradictoire toute hypothèse d'un état meilleur obtenu dans une autre existence.

Le succès auprès des grands de la terre qu'assurèrent aux leçons d'un humble homme du peuple, leur dialectique ingénieuse et prenante, leur langage pittoresque et familier, autant que l'admiration pour la force d'âme, le renoncement

1. *Diatr.*, IV, 7, 15 ss.
2. *Diatr.*, II, 1, 15 s. ; cf. Plat., *Phédon*, p. 77 e ; *Criton*, p. 46 c.
3. *Diatr.*, III, 26, 38 ; IV, 1, 30 ; cf. Barth., p. 207.
4. *Diatr.*, II, 18, 30.
5. *Ench.*, 17.
6. *Ench.*, 15 ; cf. *Symbol.*, p. 378.
7. *Diatr.*, I, 12, 21 ; II, 14, 23 ; III, 5, 10 ; IV, 1, 105 ss.

rigoureux de cet ascète païen, donnèrent à ces conclusions négatives un retentissement que devait prolonger le soin que prit Arrien de nous conserver les *Entretiens* et le *Manuel* de son maître vénéré.

Les *Entretiens* d'Épictète sont d'un directeur de conscience qui veut inculquer une doctrine, d'un prédicateur qui s'efforce d'imposer sa dure morale; et comme tels ils sont suspects de quelque exagération ou parti pris. Mais nous avons d'autre part la confession d'un Stoïcien qui écrivait, non pour le public mais pour lui-même, en toute sincérité, et ce Stoïcien était un empereur : Marc Aurèle. Ses *Pensées* sont d'un prix inestimable pour qui veut saisir l'état d'âme d'un des derniers adeptes de cette puissante philosophie, au moment où elle va cesser de régner sur les esprits [1].

Il semble tout d'abord que sur l'article de l'immortalité les idées de Marc-Aurèle ne soient pas arrêtées, et que sa pensée hésite entre différentes possibilités. Si l'âme, écrit-il, comme le veulent les Épicuriens, est composée d'atomes, ceux-ci se disperseront après le décès ; si au contraire l'esprit qui nous anime est un, il peut ou s'éteindre ou se transporter ailleurs. On peut supposer que toute sensibilité disparaîtra de l'âme privée de son corps ou bien que, formant un être différent, elle acquerra une autre sensibilité [2]. Et la réflexion du philosophe s'exerçant sur ces hypothèses, il se demandera, dans le cas où les âmes, conçues par lui comme matérielles, survivraient, comment l'air qui les recevrait de toute éternité pourrait contenir leur multitude sans cesse accrue. Comme la terre, répond-t-il, où sont ensevelis les corps de tant de générations passées, n'en a pas été remplie, parce qu'elle les a décomposés pour faire place à d'autres cadavres. Il faut donc croire que les âmes qui émigrent dans l'air, après avoir persisté quelque temps, se transforment et que s'enflammant elles sont recueillies par le Feu cosmique pour permettre à d'autres âmes, qui successivement quitteront la terre, d'occuper leur place. Ainsi, même dans la supposition d'une survie, celle-ci est étroitement limitée : les souffles aériens que le moribond expire, seront bientôt changés en feu et se perdront dans la Raison universelle [3].

Mais tout ceci n'est que spéculation théorique. Si l'on se demande quelle a été la conviction intime de l'empereur philosophe, on constatera que la doc-

1. Martha, *Moralistes sous l'Empire romain*, 8e éd., 1907, p. 171 ss. ; Bonhöffer, *Epictet* [*supra*, p. 115, n. 4], p. 59 ss. ; Barth., *op. cit.* [p. 113, n. 6], p. 209 ss. ; Rohde, tr. fr., p. 533.
2. *Pensées*, VII, 32 ; cf. VII, 50 ; VIII, 58.
3. *Pensées*, IV, 21.

trine vers laquelle il incline est celle de l'ancien stoïcisme ; la dissolution du composé humain en ses quatre éléments, qui sont aussi ceux du monde[1]. La nature emploie la matière cosmique, comme l'artiste qui modèle la cire, à former perpétuellement des êtres divers, qui n'existent qu'un instant[2], soit que tout doive, un jour, être détruit dans une conflagration générale de l'univers, soit que celui-ci, par un perpétuel renouvellement puisse atteindre une durée éternelle, obtenue par une série indéfinie de métamorphoses[3] ; il faut se remémorer toujours la brièveté et la fragilité des choses humaines condamnées à promptement disparaître à jamais. L'individu est une formation éphémère, qui bientôt s'évanouira dans le néant pour ne jamais plus reparaître dans la série infinie du temps[4]. A contre-cœur le penseur croit devoir nier même que ces héros, dont il fait les égaux des dieux, soient assurés d'une survivance. Ils s'éteignent comme les autres mortels ; pour eux aussi il n'est d'autre durée qu'une persistance inconsciente dans le sein du grand Tout[5].

Le prince vieillissant était obsédé par la pensée de la mort. Il invoque si souvent les raisons qui doivent nous empêcher d'en éprouver quelque effroi, que par là même il trahit l'appréhension secrète que l'approche de sa fin inspire à son âme sensible : cette nécessité, note-t-il, nous est imposée par la nature, dont le cours est réglé par la Raison divine, et il serait impie de ne pas s'y soumettre docilement. En nous y conformant, nous atteindrons le terme de nos jours favorablement disposés « comme si l'olive mûre, en tombant bénissait la terre qui l'a portée et rendait grâces à l'arbre qui l'a produite »[6]. « De même qu'aujourd'hui tu attends le moment où le fœtus qu'elle porte sortira du ventre de ta femme, ainsi faut-il accueillir l'heure où ta petite âme se dégagera de son fourreau »[7]. Le terme de notre brève existence est un incident infinitésimal dans le déroulement des phénomènes de l'univers. Tout ce qui se produit se répète et se ressemble ; et le nombre des années que dure un spectacle toujours pareil importe peu, puisque le moment présent, le seul qui nous appartienne et que nous puissions perdre, nous révèle à la fois le passé et l'avenir[8]. D'ailleurs l'expérience de la vie doit nous engager à aban-

1. *Pensées*, IV, 5 ; IV, 32, 3 ; VIII, 18 et passim.
2. *Pensées*, VII, 23.
3. *Pensées*, X, 7 ; cf. V, 13.
4. *Pensées*, X, 31 ; XII, 32.
5. *Pensées*, XII, 5.
6. *Pensées*, IV, 48, 4.
7. *Pensées*, IX, 3, 4. Cf. *infra*, N. C., VI.
8. *Pensées*, II, 14 ; VII, 49.

donner sans regret la société décevante et corrompue de nos semblables [1]. Bien plus, le repos définitif où sont abolis les impressions des sens, les impulsions de l'instinct, les divagations de la pensée, le service de la chair, est, non point nuisible, mais profitable [2]. Au déclin de ses jours, le vieillard multiplie ainsi les considérations propres à faire accepter le trépas sans révolte et sans faiblesse. Mais sa morale purement terrestre ne lui représente jamais la nécessité d'une rétribution posthume, de récompenses et de châtiments d'outre-tombe. Il n'exprime nulle part, comme Platon ou comme Sénèque, l'espoir qu'il puisse retrouver dans l'au-delà ceux qui ont vécu pieusement et s'entretenir dans un monde lumineux avec les sages d'autrefois. Son horizon, comme celui de son maître Épictète, est limité à cette vie, où la vertu trouve en elle-même sa raison d'être. Peut-être Marc Aurèle a-t-il été conduit à nier avec plus de rigueur toute immortalité par son opposition aux chrétiens, qu'il a persécutés, et dont, dans les *Pensées* mêmes, il condamne l'obstination, trop théâtrale à son gré [3].

D'où vient que les successeurs de Zénon, dont nous venons de rappeler les variations, aient été aussi hésitants sur un point dont, après seize siècles de christianisme en Gaule, nous paraît dépendre toute la conception de la vie humaine ? Sans doute les penseurs de la Grèce classique n'ont-ils jamais subordonné cette vie à une autre existence : elle reste toujours pour eux l'objet essentiel de leurs préoccupations, et le sort de l'âme après la mort n'est, pour leur sagesse terrestre, qu'une question accessoire. Mais pour le Portique surtout, les théories eschatologiques n'avaient qu'une valeur secondaire et leur variabilité n'atteignait pas l'essentiel du système. Le vrai stoïcisme place en ce monde la réalisation de son idéal. Le but de notre passage ici-bas n'est pas, pour lui, la préparation à la mort, mais la conquête de la vertu parfaite. Celle-ci, nous l'avons dit, en affranchissant des passions celui qui l'a atteinte, lui donne l'indépendance et la félicité. L'homme peut parvenir par lui-même à une béatitude complète qui ne dépend pas des limites assignées à sa durée. Le sage, être heureux, est un dieu sur la terre, et le ciel ne peut lui réserver davantage [4].

1. *Pensées*, IX, 3, 5, etc.
2. *Pensées*, VI, 28.
3. Pensées, XI, 3, 2 ; cf. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 68.
4. L'idée d'un sage supérieur à l'humanité est commune à toutes les écoles, et elle a été fortement affirmée par les Cyniques. Mais l'orgueil stoïcien est allé dans cette voie plus loin qu'aucune autre philosophie grecque, car non seulement il affirme que le sage, à l'immortalité près, est semblable à Dieu (Sénèque, *De const. sapientis*, VIII, 2), mais il va jusqu'à soutenir qu'il lui est à certains égards supérieur (*Epist.*, LIII, 11, cf. XCII,

Aussi pour ces philosophes la réponse à la question : Qu'advient-il de nous après la mort ? ne dépend pas autant que pour les modernes de préoccupations éthiques. Elle est plutôt une conséquence qu'on tirait de théories physiques ou psychologiques.

Or si ces théories admettent des solutions diverses du problème de l'immortalité, elles s'opposent absolument à la foi en l'existence d'un Hadès souterrain. Fondées sur les propriétés des quatre éléments, elles sont incompatibles avec la croyance traditionnelle ; car suivant la cosmologie du Portique, lorsqu'après chaque destruction de l'univers, celui-ci se reconstitue, la terre, qui est des quatre éléments le plus lourd, se précipite au centre du monde et s'y agglomère en sphère ; sur celle-ci s'étalent les eaux, dont la densité est moindre et qui rendent humide une portion de l'air qui les entoure ; enfin au-dessus de l'air s'incurve le cercle brûlant de l'éther. Il s'ensuit que la terre doit former une masse solide et pleine, non un globe creux, capable de recevoir dans un hypogée immense, la foule innombrable des morts [1]. En outre, s'il est impossible de supposer, comme le voulait la mythologie, que certains héros ont été transportés au ciel corps et âme, — car le corps formé de terre ne peut s'élever dans l'éther, — inversement les âmes, souffles ardents formés d'air et de feu, ont une tendance naturelle à s'élever et ne peuvent se porter vers le bas pour s'enfoncer dans les entrailles du sol [2]. Même si elles sont alourdies par leur contact avec la matière, elles flottent dans la partie inférieure de l'atmosphère [3]. Ainsi toutes les notions vulgaires sur les Enfers paraissaient anti-scientifiques, et elles étaient condamnées même par les stoïciens éclectiques qui avaient adopté la doctrine pythagoricienne d'une immortalité prolongée à jamais. Sextus Empiricus [4] nous a conservé un extrait curieux de la polémique de Posidonius contre les fables du Tartare. Titye, selon Homère, est perpétuellement rongé par deux vautours. Mais s'il est sans âme, celle-ci étant le siège des sensations, comment peut-il souffrir ? Et pour Tantale, privé de boisson et de nourriture, comment, s'il est mortel, ne périt-il pas faute d'aliments ? et s'il est immortel, comment peut-il être torturé ? car un être immortel serait par sa nature même soustrait à la souffrance.

3, 27, 30 ; LXXIII, 12-14). Même prétention dans l'hermétisme, *Poimandrès*, X, 24 (I, p. 125 et note 87 Nock-Festugière) ; et encore chez maître Eckhart, trad. Gandillac, pp. 248-258 ; trad. Petit, pp. 138-139.

1. Servius, *En.*, VI, 127 ; cf. Pline, H. N., II, 63, 158 ; cf. *infra*, ch. IV.
2. Sextus Emp., VI, 69 ; Cic., *Tusc.*, I, 17, 40 ; cf. *Symbol.*, p. 124.
3. Cf. *infra*, ch. IV.
4. Sextus Emp., VI, 60.

Ainsi leur psychologie, comme leur cosmologie, obligeait tous les Stoïciens sans exception à rejeter la mythologie infernale. Cependant certains d'entre eux la mentionnent, mais conformément à leur habitude, ils usent des termes religieux en leur prêtant un sens allégorique : la descente dans l'Hadès n'est pour eux que le décès, le transfert de l'âme dans un nouveau milieu : c'est ainsi qu'Épictète, qui emploie cette expression[1], déclare nettement dans un autre passage : « Il n'y a point d'Hadès, point d'Achéron, point de Cocyte et de Pyriphlégéton, mais tout est plein de dieux et de démons »[2], ces dieux et ces démons eux-mêmes n'étant d'ailleurs pour le philosophe que des personnifications des forces de la nature[3]. Si l'on parle des fleuves infernaux, on pourra les interpréter comme étant les éléments, et les transporter dans les zones supérieures du monde[4]. Mais ce système d'exégèse symbolique aboutissait par un détour au même résultat qu'une négation directe : il abolissait en réalité les traditions dont il ne sauvegardait que l'apparence, et s'il en prolongeait l'existence verbale, c'était en les vidant de leur substance.

La véritable doctrine stoïcienne est donc que les âmes, lorsqu'elles quittent le corps, subsistent dans l'atmosphère un temps plus ou moins long, mais qu'après un certain délai elles se dissolvent dans l'air et le feu cosmique, comme le font aussi, dans les éléments dont ils sont formés, la chair et les os du cadavre.

Et cette pensée, comme le nihilisme épicurien, se manifeste fréquemment dans les épitaphes, et montre comment les idées stoïciennes s'étaient vulgarisées et répandues dans les masses : Ainsi sur une pierre tombale de Mésie, après avoir constaté mélancoliquement que chez les morts il n'y a ni amour, ni amitié, et que sa dépouille gît comme une pierre enfouie dans le sol, le défunt ajoute : « j'étais auparavant composé de terre, d'eau et de souffle aérien (πνεῦμα); mais j'ai péri et je repose ici ayant tout rendu au Tout. C'est le sort de chacun. Mais quoi ! D'où mon corps est venu, là il est retourné lorsqu'il s'est dissous[5]. » Parfois on insiste davantage sur l'idée que ce souffle cosmique, qui recueille le nôtre, est la divinité qui remplit et gouverne l'univers : « l'esprit sacré que tu portais s'est échappé de ton corps ; ce corps reste ici semblable à la terre ; l'esprit suit le ciel qui tourne, l'esprit

1. Epictète, *Diatr.*, II, 6, 18 ; cf. III, 26, 4 : Κάθοδος.
2. Epict., *Diatr.*, III, 3, 15.
3. Bonhöffer, *Epict.* [*supra*, p. 115, n. 4], p. 65.
4. *Symbol.*, p. 125, n. 5 et 6.
5. *Arch. epig. Mitt. aus Oesterr.*, VI, 1882, p. 30 (Tomi).

ment toutes choses, l'esprit n'est autre que Dieu[1]. Ailleurs on lit cette brève formule qui résume la même idée[2] : « Les cendres ont mon corps, l'air sacré a enlevé mon âme. » Très caractéristique est cette inscription d'un tombeau romain : « Me voici morte et je suis cendre ; cette cendre est terre ; si la Terre est une déesse, moi aussi je suis déesse, et ne suis pas morte[3] ». Un lieu commun, souvent répété, veut que la vie soit un prêt que nous recevons de la nature et que nous lui restituons au décès[4] : par là même qu'elle nous a fait naître elle nous condamne au trépas[5]. C'est une dette que nous acquittons envers elle en rendant à chacun des éléments ce qui lui est dû[6].

Ces vers expriment, sous des formes diverses, la même grande pensée : la mort est la disparition dans le sein de la nature divine. Ce n'est pas la conservation d'une personnalité éphémère qu'il nous faut espérer. Énergie fugace, détachée du Tout, notre âme doit y rentrer comme notre corps ; tous deux sont absorbés par Dieu. Le souffle de feu de notre intelligence, comme la matière et les humeurs de nos organes, sont recueillis dans le réservoir inépuisable qui les a produits, de même que le seront un jour la terre et les cieux. Tout doit s'abîmer dans le même ensemble, se perdre dans le même oubli. Lorsqu'il atteint le terme fatal, l'homme s'évanouit dans la puissance unique qui forme et régit l'univers, comme s'y éteindront les astres fatigués quand leurs millénaires seront révolus. La résistance à cette loi suprême est vaine et douloureuse, la révolte contre l'ordre irrésistible des choses est impie. La grande vertu qu'enseigne le stoïcisme est la soumission au Destin qui conduit le monde, l'acceptation joyeuse de l'inéluctable, selon les arrêts irrévocables de la Raison divine. Sous mille formes la littérature philosophique et les épitaphes ressassent le précepte que, ne pouvant nous opposer au sort omnipotent, il nous faut supporter ce maître, parfois rigoureux, sans larmes et sans récriminations. Le sage qui détruit en lui le désir de toutes les contingences jouit d'un calme divin, même sur cette

1. CIL, XIII, 8371, à Cologne.
2. CIL, III, 6384 (Salone) : « Corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer. »
3. Dessau, 8168 = C. E., 1352 (cf. 974) : « Mortua heic ego sum, et sum cinis ; is cinis terra'st, / seive est Terra dea, ego sum dea, mortua non sum. »
4. Sénèque, *Rem. fort.*, II, 4 ; Epict., *Diatr.*, 1, 1, 32 ; Vettius Valens, p. 330, 33, Kroll ; cf. Rohde, *Psyche*, II[4], p. 394 (= tr. fr., p. 586, n. 5).
5. C. E. 1567 : « Mors hominum natura, non poena est. Cui contigit nasci, instat et mori ». Rapprochements avec Sénèque : Hosius, *Rhein. Mus.*, 1892, XLVII, p. 463.
6 Epitaphes grecques citées, *Inscr. du Pont*, 143 (p. 154). En latin, C. E., 183 ; CIL, VIII, 16410 : « Tam subito debitum naturae cum redderet » ; *Thes. l. L.*, s. v. « Debitum », p. 106, 21 s. ; Brehlich, p. 40, p. 83 ; Lattimore, p. 170 ss.

terre, au milieu des tribulations ; mais ceux que poussent et que tiraillent les vicissitudes de la vie, qui se laissent séduire et affliger par des illusions, obtiendront la rémission du trouble qui les agite lorsqu'ils atteindront le havre tranquille de la mort. Un distique souvent reproduit sur les tombeaux en grec et en latin exprime cette pensée « Je me suis sauvé, échappé. Espérance et Fortune, adieu : plus rien entre vous et moi, jouez-vous des autres »[1].

Le déterminisme stoïcien est en liaison étroite avec celui de l'astrologie, qui, originaire de Babylonie et transplantée en Egypte, répandit depuis le IIe siècle avant notre ère dans le monde gréco-romain sa conception mécanique et fataliste de l'univers. Suivant cette pseudo-science, les phénomènes physiques, comme le caractère et les actes des hommes, dépendaient absolument des révolutions des corps célestes[2]. Ainsi toutes les forces de la nature et l'énergie même de l'intelligence agissaient suivant une nécessité inflexible. Dès lors le culte devenait sans objet et la prière sans effet. De fait l'on vit cette divination sidérale, qui avait grandi dans les temples de l'Orient, aboutir en Grèce chez certains de ses tenants à une négation du fondement même de la religion. Il est remarquable que dans les écrits qui nous en sont conservés il ne soit jamais question de l'immortalité de l'âme. Lorsqu'on y parle de ce qui vient après la mort, il ne s'agit plus que des funérailles ou de la gloire posthume[3]. On n'y voit jamais qu'on promette au malheureux que l'adversité infligée par les étoiles hostiles, accable de traverses et d'infirmités, une consolation ou une compensation dans l'au-delà. L'astrologie scientifique des Grecs limite son horizon à cette vie, bien que dans son vocabulaire subsiste des traces de la croyance à l'Hadès[4], et que dans les mystères elle ait inspiré certaines théories eschatologiques[5]. En faisant ainsi abstraction de toute immortalité, elle se conforme à la tendance qui dominait dans le Portique au moment où elle se répandit.

1. C. E., 1498 = CIL, VI, 11743 : « Evasi, effugi, spes et fortuna valete /, nil mihi vobiscum, ludificate alios » ; cf. C. E., 434 = CIL, XI, 6485 ; C. E., 409 = CIL, IX, 47, 56 ; C. E., 185 = CIL, I, 1010 : « Fortuna spondet multa multis, praestat nemini ». En grec, *Anthol. Pal.*, IX, 49, 134, 172. Cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. Ἔλπις, col. 2455, 20. L'origine stoïcienne (et non épicurienne) est prouvée par l'épitaphe de Sénèque (Riese, *Anthol. lat.*, 667) et surtout par Vettius Valens, p. 219, 26 ss. Kroll. Cf. Lattimore, p. 156.

2. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, 1899, p. 28 ss. Cf. *infra*, ch. VII, début.

3. *Egypte des astrol.*, p. 202 ss.

4. *Symbol.*, p. 38 s.

5. Cf. *infra*, ch. V.

II. — La négation d'Épicure.

Si le stoïcisme au cours de son histoire s'est montré hésitant et souvent réticent devant le mystère de la mort, l'autre grand système qui partagea sa domination sur l'esprit des Romains, l'épicurisme, fut l'adversaire passionné de la foi en l'immortalité comme des autres croyances religieuses [1]. Mais si les deux écoles aboutissent à peu près à la même négation, elles y sont parvenues par des voies différentes, et en tirent des conséquences morales opposées, l'une exaltant l'action conforme à la vertu, l'autre recommandant la quiétude d'une retraite cachée [2].

Épicure fut conduit à nier toute survivance par les principes mêmes de l'atomisme qu'il emprunta à Démocrite [3]. L'âme, pour lui, n'était point une, elle ne constituait pas une entité indivisible : elle était un assemblage d'atomes. Ces atomes, formés d'air et de feu, étaient d'une subtilité et d'une mobilité extrêmes, puisque rien n'égale la vivacité de l'âme. Celle-ci, répandue dans tout le corps, était à la fois l'énergie vitale qui entretient notre organisme, et le principe de l'intelligence et de la volonté. Elle naissait avec le corps au moment de la procréation. Faible tant que celui-ci était frêle, elle grandissait et se fortifiait avec lui ; mais elle souffrait aussi en même temps que lui de toutes les maladies et ressentait tous ses maux. Puis elle vieillissait et dépérissait comme lui, et puisqu'elle arrivait simultanément à la décrépitude, elle devait aussi nécessairement périr lorsqu'il mourait. Dès qu'elle n'était plus retenue et maintenue dans son enveloppe corporelle, elle se dissociait ; la liaison transitoire des atomes qui l'avaient produite était à jamais abolie. Le souffle vital que le moribond expirait, battu par les vents, se dissolvait dans l'air, disait Épicure, comme un brouillard ou une fumée, avant même que le corps fût décomposé [4]. C'était là d'ailleurs une conception si ancienne

1. Zeller, *Phil. Gr.*, III, 1, p. 420 ss. ; Guyau, *La morale d'Epicure,* 3e éd. (1886), p. 103 ss. ; C. Martha, *Le poème de Lucrèce,* 3e éd., pp. 113-172 ; Usener, *Epicurea,* 1887.
2. Cf. Festugière, *Epicure,* 1946, p. x ss.
3. Cf. *supra,* p. 110 ; Rohde, tr. fr., p. 534 ss. Sur la physiologie d'Épicure, la nature de l'âme et la peur de la mort, cf. Constantin Vicol, *Cicerone e l'epicureismo* dans *Ephemeris Daco-Romana,* 1945, p. 215 ss.
4. *Symbol.*, p. 121, n. 1 ; Friedländer, *Sitteng.*, IV 8, p. 366 ; Cf. C. E., 590.

qu'Homère avait déjà usé d'une comparaison semblable ; et l'idée que la violence du vent peut agir sur les âmes désincarnées comme une force destructrice, était déjà familière aux enfants d'Athènes du temps de Platon [1]. Mais si l'âme se résout ainsi, aussitôt après la mort, en ses principes élémentaires, comment des fantômes peuvent-ils venir nous effrayer durant les veilles, ou des êtres aimés nous visiter dans nos rêves. Ces simulacres (εἴδωλα) ne sont pour Épicure que des émanations de particules d'une ténuité extrême que les corps émettent constamment, et qui conservent quelques temps leur forme et apparence ; ces particules, comme la couleur et le parfum, agissent sur nos sens et éveillent en nous l'image d'un être évanoui [2]. Toutefois les atomes dont l'âme était composée sont indestructibles. Impérissables, ils permettront à la nature de donner naissance à de nouveaux êtres, peut-être semblables aux précédents ; mais aucune conscience de leur liaison ne réunira l'ancien homme au nouveau, si celui-ci voit le jour.

Nous sommes donc voués à l'anéantissement ; mais ce n'est point là un sort à redouter. La mort qui passe pour le plus horrible des maux, n'en est point un en réalité, puisque la destruction de notre organisme abolit en lui toute sensibilité [3]. Le temps où nous n'existons plus n'est pas plus pénible pour nous que celui où nous n'étions pas encore [4]. De même que Platon avait conclu d'une préexistence supposée de l'âme à sa persistance après le décès, Épicure tirait de notre ignorance d'une vie antérieure une conclusion opposée ; et cette conviction que nous périssons tout entiers pouvait seule, suivant lui, assurer notre tranquillité intérieure en nous délivrant de la crainte des tourments éternels [5].

Il n'est pas de doctrine du maître sur laquelle ses disciples insistent avec plus de complaisance ; ils le louent d'avoir affranchi l'homme des terreurs de l'au-delà, ils le remercient de leur avoir appris à ne pas redouter le trépas ; sa philosophie leur apparaît comme la libératrice des âmes [6]. Lucrèce dans son IIIe Livre, dont les philosophes du XVIIIe siècle se plaisaient à célébrer les mérites, prétend avec une sorte d'exaltation bannir des cœurs « cette

1. Homère, *Il.*, Ψ, 100 ; Platon, *Phédon*, 70 A ; 77 D ; 80 E ; 84 B ; cf. *Symbol.*, 110 ; *supra*, ch. I.
2. Sur les *eïdôla*, ou *simulacra*, cf. Lucrèce, liv. IV, 34 ss., avec les commentaires.
3. Usener, *Epicurea*, 60 ; 61 ; 71, 8.
4. Lucrèce, III, 830 ss. avec les notes de Heinze et d'Ernout-Robin.
5. *Fragm.* 30, 8 ss., p. 73, XI, Usener ; Lucrèce, III, 37 ss.
6. Martha, *op. cit.* [p. 124, n. 1], p. 102 ss.

crainte de l'Achéron qui trouble jusqu'au fond la vie humaine[1] ». Le sage voit se dissiper toutes les fictions cruelles dont la Fable a peuplé le royaume des épouvantements, et il trouve un calme bienheureux, l'ataraxie parfaite, lorsqu'il s'est débarrassé de cette appréhension de la mort qui hante le vulgaire, répand sur toutes choses un voile lugubre et ne laisse aucune jouissance sans mélange. Quelques réserves qu'on puisse exprimer sur l'ensemble des conceptions d'Épicure, il a certainement rendu un service éminent en délivrant les esprits des terreurs chimériques de la mythologie du Tartare, comme de l'illusion que le corps continuait à être sujet aux besoins et à la souffrance dans la nuit du tombeau.

Cette doctrine, que Lucrèce avait prêchée avec l'enthousiasme d'un néophyte conquis à la vraie foi, eut à Rome un vaste retentissement[2]. Nombreux étaient dans l'entourage de Cicéron ses adeptes, parmi lesquels Cassius, le meurtrier de César. Salluste n'hésite pas à mettre dans la bouche de César lui-même, parlant en plein Sénat, l'affirmation que la mort, repos des tourments, dissipe les maux des hommes et qu'au delà il n'y a plus ni joie, ni souci[3]. Les hommes de science surtout sont portés vers ces théories : Pline l'Ancien, dans un passage célèbre, après avoir déclaré catégoriquement que l'âme et le corps n'ont pas plus de sensations après le décès qu'avant le jour de leur naissance, termine par une apostrophe véhémente : « Malheureux, quelle folie est la vôtre de renouveler la vie dans la mort ! Où les créatures trouveront-elles jamais le repos, si le sentiment reste aux âmes dans le ciel, aux ombres dans les enfers ? Cette crédulité complaisante nous fait perdre le plus grand bien de notre nature, la mort, et redouble les douleurs de la dernière heure par l'appréhension de ce qui suivra. Si vraiment il est doux de vivre, pour qui peut-il l'être d'avoir vécu ? Combien plus aisée et plus certaine est la croyance que chacun peut tirer de sa propre expérience, lorsqu'il se représente sa tranquillité future d'après celle qui précéda sa naissance »[4].

Dans une de ses tragédies, œuvre de jeunesse, Sénèque fait déclamer par le chœur des Troyennes une longue profession de foi du plus pur épicurisme[5].

1. Lucrèce, III, 38 ss. « Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus / funditus humanam qui vitam turbat ab imo. »
2. Epicuriens à Rome : Zeller, *l. c.*, p. 372 ss. ; Friedländer, *Sittengeschichte*, IV[8], p. 366.
3. Sall., *Catil.*, 51, 20 ; 52, 13. Cf. les nombreuses épitaphes *Perpetuae Securitati* : Dessau, Index, p. 945.
4. Pline, H. N., VII, 55, 190.
5. Sénèque, *Troad.*, 382 ss.

Au IIe siècle l'envahissement du monde romain par les mystères et les superstitions de l'Orient, poussa les incrédules à exalter davantage Épicure. Lucien, proclame, presque avec les expressions de Lucrèce, le caractère vraiment sacré et divin de celui qui, seul, a connu le beau avec le vrai, et l'a transmis aux disciples dont il est devenu le libérateur [1]. Partout les croyants le regardaient comme un affreux blasphémateur. Le faux prophète Alexandre d'Abonotichos recommandait à tous ceux qui voulaient obtenir des grâces divines de lapider « les athées, les épicuriens et les chrétiens » et il les excluait de ses mystères [2]. Il ordonna par un oracle de brûler les livres de celui qu'il appelait « l'aveugle vieillard ». Lorsque le mysticisme et la théologie triomphèrent dans le monde romain, l'épicurisme cessa d'exister. Il avait disparu au milieu du IVe siècle. Julien l'Apostat croit encore devoir interdire aux prêtres païens la lecture d'Épicure et de Pyrrhon le sceptique ; mais, ajoute-t-il, déjà un bienfait des dieux a détruit leurs écrits, en sorte que la plupart font aujourd'hui défaut [3].

Mais l'Ecole avant de s'éteindre avait durant plusieurs centaines d'années conquis une multitude d'adhérents. Les textes abondent, qui prouvent combien elle avait réussi à discréditer les fables sur les Enfers imaginées par les poètes et qui avaient longtemps obsédé l'imagination populaire. Cicéron [4] proclame qu'aucune vieille folle ne croit plus aux demeures profondes de l'Orcus et aux lugubres régions peuplées de morts livides. Personne n'est assez puéril, répète Sénèque, pour redouter Cerbère et les Larves qui apparaissent sous la forme de squelettes [5]. Qu'il y ait des Mânes, dit Juvénal [6], un royaume souterrain, un passeur armé d'une perche, des grenouilles dans le gouffre du Styx, et que tant de milliers de morts puissent passer l'onde noire dans une seule barque, les enfants même ne le croient pas. Pline l'Ancien [7] présente cet argument paradoxal, que s'il y avait une cavité infernale, le zèle des mineurs, qui ont creusé de profondes galeries dans la terre, aurait percé ses parois ; et même le dévôt Plutarque [8], lorsqu'il vient à parler des punitions réservées par la mythologie aux méchants, ne voit en elles que des contes de

1. Lucien, *Alex.*, 61 ; cf. 47.
2. *Ibid.*, 38 ; cf. 44 et 47.
3. Julien, *Ep.*, 89 (p. 141, 23, Bidez-Cumont).
4. Cic., *Tusc.*, I, 21, 48 ; cf. I, 6, 10 ; *Nat. deor.*, II, 2, 5.
5. Sénèque, *Epist.*, 24, 18 ; cf. 82, 16. Cf. *supra*, ch. 1, p. 83.
6. Juvénal, II, 149 ss. Cf. Pausanias, III, 25, 4.
7. Pline, H. N., II, 63, § 158.
8. Plutarque, *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 27, p. 1105. Cf. Pascal, I², p. 160 s.

nourrices, bons à effrayer les enfants. Il est caractéristique qu'en certains passages Cicéron et Sénèque raillent les Épicuriens de s'attaquer encore à des chimères qui ne sont plus acceptées par personne et de répéter toujours la même chanson contre des superstitions que chacun trouve ridicules [1].

Mais l'étendue de l'action exercée par Épicure apparaît surtout si l'on consulte les inscriptions funéraires [2]. La plus remarquable est un long texte qui s'étendait sur la paroi d'un portique dans la petite ville d'Oenoanda, en Lycie. Un bon bourgeois, nommé Diogène, qui paraît avoir vécu sous les Antonins, était un partisan convaincu de la doctrine d'Épicure ; sentant approcher sa fin, il voulut en graver sur le marbre un exposé pour l'édification présente et future de ses concitoyens et des étrangers. Il ne manque pas d'y montrer son mépris de la mort dont, il a, dit-il, appris à se moquer. « Je ne me laisse pas effrayer par les Titye et les Tantale que certains représentent dans l'Hadès ; je ne suis pas saisi d'horreur en songeant à la putréfaction de mon corps... Quand la connexion de notre organisme est déliée, rien ne nous touche plus. » Ce sont des idées que nous trouvons partout reproduites sous des formes variées, car l'épicurisme ne trouva pas seulement des partisans convaincus dans les cercles cultivés ; il se répandit dans les couches les plus basses de la population, comme en témoignent éloquemment les épitaphes où s'exprime l'incrédulité à la vie future [4]. Certains se contentent d'une courte profession de foi « Nous sommes mortels, nous ne sommes pas immortels », ou « toutes choses périssent avec la vie, et deviennent vaines » [5]. Une maxime est si souvent répétée qu'elle s'écrit parfois par de simples sigles : « Non fui, fui, non sum, non curo. » « Je n'étais pas, je fus, je ne suis pas, peu m'importe ». L'homme rentre dans le néant dont il est sorti [6]. On a remarqué que cette formule épigraphique était gravée surtout sur des tombes d'esclaves, qui n'avaient guère de motifs d'être attachés à la vie. Des gladiateurs adoptent aussi cette sentence : aux misérables qui devaient dans l'arène faire

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 5, 11 ; Sénèque, *Epist.*, 24, 18.
2. Cf. Galletier, p. 13 ss.
3. Cousin, B. C. H., 1897, XVI, p. 216 ss.; cf. Usener, *Rhein. Mus.*, N.F., XLVII, p. 428; *Diogenis Oenoand. fragm.*, éd. William, Teubner, 1907.
4. Friedländer, *Sitteng.*, III, p. 801 ss. ; cf. Lattimore, p. 84 ss., p. 209 ss.
5. CIL, XI, 856 = C. E., 191 ; cf. C. E., 420 : « Omnia cum vita pereunt et inania fiunt. »
6. Dessau, 8132 ss. Sur les variations du sens de cette formule, cf. *Musée belge*, 1928, XXXII, p. 76 ss. ; et *Stèle d'Antibes*, p. 32 s. — Louis Robert, *Inscr. collection Fröhner*, 79, 90.

preuve d'indifférence devant la mort, on enseignait que celle-ci marquait l'abolition du sentiment et le terme de la douleur [1].

Parfois la même pensée s'exprime d'une façon moins brutale et presque touchante. Telle l'épitaphe d'un comédien en tournée, qui, après avoir débité bien des tirades et pâti sur bien des chemins, exprime la conviction que la vie est un emprunt comme l'est un rôle de théâtre. « Ma bouche ne profère plus de sons, le bruit des applaudissements n'arrive plus à moi ; payant ma dette à la nature, je m'en suis allé. Tout cela n'est que poussière » [2].

Certains incrédules, plus bavards, éprouvent le besoin de développer leurs négations [3]. « Il n'y a point de barque de l'Hadès, ni de nocher Charon, ni d'Éaque comme portier, ni de chien Cerbère. Nous tous que la mort a fait descendre dans la terre, nous devenons des os et de la cendre et rien de plus. N'offre pas à ma stèle, lit-on ensuite, des parfums et des couronnes : ce n'est qu'une pierre. N'allume pas de feu : la dépense est vaine. Si tu as quelque chose à donner, que ce soit à moi vivant. En abreuvant ma cendre, tu feras de la boue, et le mort ne boira pas. Moi aussi, je serai bientôt ainsi, mais toi, répandant la terre sur mes restes, dis-toi que je suis redevenu tel que j'étais quand je n'étais pas ». Cette dernière pensée est fréquemment exprimée. Ainsi sur une tombe romaine on lit : Nous ne sommes rien, et nous fûmes. Vois, lecteur, combien, mortels, nous retournons vite du néant au néant [4]. La vie est une courte veille entre l'inconscience de deux sommeils infinis.

Parfois ces défunts adoptent un ton plaisant qui peut paraître macabre. Tel un affranchi qui, jovial jusque dans la tombe, vante les agréments de sa nouvelle condition : « Ce qui reste de l'homme, mes os, repose doucement ici, je n'ai plus le souci de mourir soudain de faim, je suis exempt d'accès de goutte, ma personne ne sert plus de gage à mon loyer, et je jouis gratis d'une hospitalité éternelle » [5].

Souvent un épicurisme plus grossier recommande de profiter de notre passage ici-bas puisque le terme fatal prive à jamais de ces plaisirs, qui sont

1. Cf. *Recueil inscr. du Pont*, n° 110, (p. 135).
2. *Ibid.*, n° 143 (p. 153).
3. Kaibel, *Epigr.*, 646.
4. *C. E.*, 1495 = CIL, VI, 26003 : « Nil sumus et fuimus. Mortales respice, lector, / in nihil a nihilo quam cito recidimus » ; cf. *Anthol. Gr.*, VII, 339. Cf. Berhlich, *Aspetti*, p. 59.
5. *C. E.*, 1247 = CIL, VI, 7193. Cf. Lucien, *De luctu*, 17.

le souverrain bien : « *Es, bibe, lude, veni* », « Mange, bois, amuse-toi et viens ici » est un conseil plusieurs fois répété[1]. On se souviendra de la maxime que combat S. Paul dans la première aux Corinthiens : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons »[2]. Il n'est pas rare de trouver des variantes inspirées par la fameuse épitaphe qui se serait vue sur le prétendu tombeau de Sardanapale[3], et où s'exprimait la maxime : « Fais bonne chère, car tu n'emporteras rien d'autre avec toi » ; ou bien : « ce que j'ai bu et mangé, voilà tout ce qui est à moi »[4]. Un distique plusieurs fois reproduit dit : « Les bains, le vin et l'amour consument nos corps, mais ils font la vie, les bains, la vie et l'amour[5] » ; et un vétéran de l'armée fait graver sur sa tombe un conseil tiré de son expérience : « Tant que je vécus, je bus volontiers : buvez, vous qui vivez[6]. »

L'exhortation à jouir d'une existence que la mort doit bientôt interrompre est un thème traditionnel qui s'est prêté à de nombreuses variations dans la poésie antique et moderne. L'épigraphie gréco-latine s'en est souvent inspirée[7]. C'est en cette formule que se résumait la sagesse de l'épicurisme vulgaire. Les gobelets d'argent trouvés à Boscoreale, près de Pompei, et qui sont entrés au Louvre[8], nous montrent des philosophes et des poètes au milieu de squelettes, tandis que des inscriptions incitent à se hâter, durant la vie, de se réjouir, car nul n'est certain du lendemain. Épicure y figure allongeant la main vers un gâteau posé sur une table, tandis qu'un petit cochon, placé entre ses jambes, lève la patte et le groin vers cette friandise pour en prendre sa part. Au-dessus on lit : Τὸ τέλος ἡδονή « La fin suprême est le plaisir ». Horace en recommandant de vivre au jour le jour, sans empoisonner l'heure

1. *C. E.*, 1500. Cf. Brehlich, p. 50.
2. I Cor., 15, 32. Cf. Dölger, ΙΧΘΥΣ, V, p. 421 ss.
3. *Anthol. Gr.*, VII, 325 avec la note de l'éd. Budé, cf. *Une pierre tombale érotique* (*A. C.*, 1940, IX, p. 1 ss.).
4. *C. E.*, 187 = CIL, IX, 2114 : « Quod comedi et ebiti, tantum meum est ».
5. *C. E.*, 1499 = Dessau, 8157 : Balnea, vina, venus corrumpunt corpora nostra, / sed vitam faciunt balnea, vina, venus. Cf. *Anthol.*, X, 112.
6. *C. E.*, 243 : « Dum vixi, bibi libenter : bibite vos qui vivitis. » Cf. *C. E.*, 245 = CIL, II, 4137.
7. En grec : Lebas Waddington, 977 ; Ramsay, *Cities and bishoprics*, II, p. 386, n° 232 ; Louis Robert, *R. Ph.*, 1943, XVII, p. 182. — En latin : Brehlich, *Aspetti*, p. 50 s. ; Galletier, p. 80-82. Noter *C. E.*, 856 = CIL, VI, 17985 a (trouvée sous la basilique de Saint-Pierre) : « Amici qui legitis, moneo, miscete Lyaeum / et potate procul redimiti tempora flore / et venereos coitus ne denegate puellis / cetera post obitum terra consumit et ignis. »
8. Héron de Villefosse, *Le trésor de Boscoreale* (*Monum. Piot*, V), Paris, 1899.

qui passe par les espérances ou les craintes de l'avenir, se représente plaisamment comme un gros pourceau du troupeau d'Épicure[1]. C'est ainsi que le vulgaire avait interprété les préceptes de celui qui en réalité prêchait la modération et le renoncement pour parvenir au vrai bonheur, et qui flétrissait ceux qui se jetaient dans les jouissances et se hâtaient de faire bonne chère, en songeant aux privations dont ils souffriraient dans l'au-delà[2]. Un épicurisme dégénéré, érigeant en vertus la gourmandise et la volupté[3], put devenir une règle de vie pour ceux que la bassesse de leur âme y prédisposait, comme les jouissances équivoques de certains cultes restèrent pour des populations grossières, encore proches du naturisme, la forme toute matérielle qu'elles concevaient de la félicité présente et future[4].

Sans doute, à côté de ces témoignages d'une incrédulité parfois ostentatoire, pourrait-on, dès la fin de la République, trouver certains indices d'un renouvellement de la foi. Les mystères orientaux commençaient à enseigner à Rome leurs doctrines de salut, et les premiers conventicules pythagoriciens, nous le verrons (p. 151), y recrutaient des adhérents. Toute généralisation absolue en une matière qui comporte tant de nuances, serait nécessairement trompeuse. Mais l'on peut affirmer qu'à cette époque, la croyance en la vie future était réduite à un minimum. La période rationaliste et scientifique de la pensée grecque, qui commence avec Aristote et s'étend sur toute l'époque hellénistique, se prolonge jusqu'au siècle d'Auguste. Le scepticisme ou l'indifférence des Alexandrins, dont Rome est alors l'imitatrice, a gagné le monde latin. On connaît l'épigramme railleuse de Callimaque[5], qui fut un érudit en même temps qu'un poète : « Charidas, que sont les choses d'en bas ? — Obscurité profonde. — Remonte-t-on de là ? — Pur mensonge. — Et Pluton ? — Une fable. — Alors nous sommes perdus. Voilà mon dire véridique ». Catulle dira avec un accent plus amer[6] : « Le soleil peut se coucher et réapparaître, mais nous, notre brève lumière une fois éteinte, il nous faut dormir une seule et même nuit éternelle. »

Si l'on feuillette le recueil des épigrammes funéraires de l'Anthologie

1. Horace, *Epist.*, I, 4, 16.
2. Cf. Martha, *op. cit.* [p. 124, n. 1], p. 142.
3. Sénèque, *De benef.*, IV, 2, 1 : « Apud Epicureos virtus voluptatum ministra est, illis paret, illis deservit. »
4. Cf. *infra*, ch. V (Mystères).
5. Callimaque, *Epigr.*, 13 = *Anthol.*, VII, 524.
6. Catulle, V, 4 : « Soles occidere et redire possunt / Nobis, cum semel occidit brevis lux /, nox est perpetua una dormienda. »

grecque, on sera frappé de la proportion minime d'entre elles qui font allusion aux récompenses ou aux joies d'outre-tombe. Il n'en est pour ainsi dire jamais question à l'époque hellénistique. La plupart de ces morceaux se bornent à vanter les mérites inoubliables du défunt, à exhaler les regrets que cause sa perte, à se plaindre de la cruauté du destin inexorable imposé aux mortels. Pour citer un exemple épigraphique, la longue épitaphe d'un mercenaire crétois décédé à Gaza se termine simplement par un rappel trivial du chemin de l'Hadès commun à tous[1]. Lorsque par exception cet Hadès est mieux défini, il est le gouffre sombre qui engloutit les générations humaines et d'où nul ne remonte à la lumière. Les épitaphes latines versifiées, qui s'inspirent de celles des Alexandrins, en partagent d'abord le triste pessimisme, et c'est tardivement qu'on voit se multiplier peu à peu celles qui expriment des espérances plus consolantes[2]. Au siècle d'Auguste le scepticisme n'avait pas gagné seulement les cercles des littérateurs et des philosophes ; dans une large portion de la population la croyance religieuse à une rétribution dans l'au-delà était ébranlée comme toutes les autres. Les vieux mythes sur la descente des ombres vers les Champs-Elysées ou le Tartare, nous l'avons dit, ne trouvaient plus aucun crédit. Certains esprits spéculatifs qui cherchaient à les conserver, n'y parvenaient qu'en les dénaturant par des allégories audacieuses. L'idée même d'une survivance consciente après la mort n'était plus généralement regardée comme assurée ; ceux qui n'allaient pas jusqu'à une négation brutale gardaient une prudente réserve.

Nous disposons, pour la période impériale, d'une documentation abondante pour nous éclairer sur la foi des humbles, des petites gens. Si l'on parcourt les vingt à trente mille inscriptions funéraires de la ville de Rome, qui remplissent les gros volumes du *Corpus*, si l'on y consulte celles de l'Italie et des provinces de l'Occident, on sera frappé du petit nombre d'épitaphes qui, en dehors de la formule banale *dis Manibus*, si dépourvue de signification que des chrétiens mêmes ne se font pas scrupule de s'en servir, expriment l'espérance d'une vie meilleure. On reçoit une impression toute contraire à celle qu'on éprouve en visitant nos cimetières ou en lisant les recueils de vieilles inscriptions chrétiennes. Sur l'immense majorité des tombeaux, la survivance de l'âme n'est ni affirmée, ni niée : on n'en dit rien. Ou bien les rédacteurs de ces textes mortuaires, comme d'ailleurs les auteurs contem-

1. S.E.G., VIII, 269 : Ἴκεο τὴν κοινὴν ἀτραπὸν εἰς Ἀΐδεω
2. Cf. Galletier, *op. cit.*, W. Kroll, *Kultur der ciceronischen Zeit*, II, p. 17 ss.

porains, usent de phrases circonspectes, qui trahissent les hésitations de leur esprit. Si les Mânes éprouvent encore quelque chose... S'il subsiste un sentiment après le trépas... S'il y a une récompense sous la terre... Ces propositions dubitatives sont extrêmement fréquentes[1].

La même indécision se trahit chez les écrivains qui, reprenant une alternative déjà présentée par le Platon de l'*Apologie*[2], avant que ses idées eussent évolué, et souvent reproduite après lui, répètent que la mort est une fin ou un passage : *mors aut finis aut transitus*[3]. L'on ne choisit pas entre les deux termes du dilemme, mais on laisse la question ouverte. La vie future était généralement regardée comme une hypothèse métaphysique consolante, comme une simple possibilité entrevue par certains penseurs, comme une espérance religieuse, mais non comme un article de foi.

On se souviendra de la conclusion élevée qui termine l'éloge d'Agricola : « Si, dit Tacite, il est un asile pour les mânes des hommes vertueux, si les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps, repose en paix ». Mais à côté de cette hypothèse qu'il hasarde, l'historien exprime l'assurance qu'Agricola recevra une autre récompense de ses mérites : tout ce que ses contemporains ont aimé et admiré dans son caractère le fera vivre dans la mémoire des hommes durant l'éternité des âges. On voit ici comment la perplexité, où l'on se débattait lorsqu'on songeait à la survivance psychique, donnait aux yeux des anciens une valeur plus grande à l'immortalité terrestre[4]. C'est pour beaucoup d'entre eux le point essentiel, parce que, seul, il est certain. Ne pas tomber dans l'abîme de l'oubli paraît une récompense suffisante des hauts faits les plus glorieux. « La mort, dit Cicéron[5], est redoutable pour ceux dont la vie s'éteint tout entière, non pour ceux dont le renom est impérissable. » Que la commémoration de nos mérites ne cesse point quand sera achevé le court délai de notre passage ici-bas, mais qu'elle se prolonge autant que durera la suite des générations futures, voilà le désir profond qui stimule la vertu et incite à l'effort[6]. Dans le *Pro Archia* où il célèbre les

1. *C. E.*, 180, 1147, 1190, 1339, etc. Cf. Lattimore, p. 56 § 8 ; p. 59 § 9 ; p. 320.
2. Platon, *Apol.*, 40 *c*, 41 *c* ; cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 136.
3. Sénèque, *Epist.* 65, 24 ; Marc-Aurèle, III, 3, etc. ; Martha, *op. cit.* [*supra*, p. 124, n. 1], p. 119.
4. Cf. Friedländer, *Sitteng.*, III, p. 326 ss. ; Lattimore, p. 242 ss.
5. *Parad. Stoic.*, II, 18 : « Mors est terribilis iis quorum cum vita omnia extinguntur, non iis quorum laus emori non potest. » Cf. *Symbol.*, p. 254.
6. Cic., *Pro Rabirio*, X, 29 ; *De senect.*, XXIII, 82.

bienfaits que produit l'amour de la gloire, Cicéron[1], qui n'en était point exempt, remarque finement que même les philosophes qui prétendent en démontrer la vanité, ont soin de placer leur nom en tête de leurs livres, et montrent ainsi le prix qu'ils attachent à ce dont ils prêchent le mépris. Plus encore qu'aujourd'hui l'espérance d'une notoriété durable, le souci de continuer à occuper de soi ses semblables après son décès, la préoccupation d'être jugé favorablement par l'opinion publique, même posthume, était pour beaucoup de gens une hantise secrète ou avouée, qui dominait leur pensée, dirigeait leurs actions[2]. Même ceux qui n'avaient joué qu'un rôle modeste dans le monde, et ne s'étaient fait connaître que d'un cercle restreint, cherchaient à rendre leur souvenir inoubliable en se construisant le long des grandes routes de solides tombeaux dont l'inscription perpétuerait leur nom. Les épitaphes commencent souvent par la formule « *Memoriae aeternae* », à la Mémoire éternelle, et nous en avons hérité, bien que l'idée qu'elle représente n'ait plus pour la plupart de nous qu'une valeur très relative. Elle se rattache dans l'antiquité à cette vieille croyance d'une communion de sentiments et d'un échange de services entre le mort et ses descendants, qui célèbrent le culte funéraire. Lorsqu'on cessa de croire fermement que le défunt pût sentir et agir, les offrandes furent faites dans une autre intention : on aima à penser que celui qui s'en était allé, ne périssait pas tout entier tant que son souvenir subsistait dans le cœur de ceux qui l'avaient chéri et dans l'esprit de ceux qui apprenaient à louer ses bienfaits ; il ressuscitait pour ainsi dire dans l'image que se faisaient de lui les descendants des amis qui l'avaient connu et des admirateurs qu'il avait conquis. Épicure lui-même disposa dans son testament que le jour de sa naissance serait commémoré chaque mois ; et ses disciples célébraient encore cette fête mensuelle sous l'Empire. La joie qui régnait dans les banquets de ces disciples, qui étaient tous des amis, devait se renouveler périodiquement après sa mort, lorsque leurs successeurs se réuniraient pour festoyer en mémoire de lui[3].

Mais à mesure que la science amplifia les dimensions reconnues au cosmos, elle rapetissa par comparaison l'importance qu'on pouvait attribuer à la terre

1. *Pro Archia,* II, 26 ; cf. *Tusc.*, I, 15, 34 ; et Platon, *Banquet,* 208 *c-e*. Cf. Pascal, *Pensées,* Brunschvicg, fr. 150 ; « Ceux qui écrivent contre (la gloire) veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit. »

2. « On ne s'avoue pas toujours le désir vague de faire parler de soi, quand on ne sera plus, mais il est toujours au fond de notre cœur. » Mme du Chatelet, citée par Bellessort, *Essai sur Voltaire,* 1925, p. 127.

3. Diog. Laert., X, 16 = fragm. 217, Usener ; Pline, *N. H.*, XXXV, 5 ; cf. Festugière, *Epicure,* p. 31 ss.

dans l'ensemble de l'univers, et les philosophes en tirèrent argument pour avilir la valeur qu'on pouvait attacher à une survivance dans la mémoire des hommes sur notre globe minuscule. A cette immortalité si restreinte, si vide de sens, si promptement abolie, ils opposèrent celle des âmes qui, se mouvant dans les espaces infinis des cieux, participaient à la vie divine des astres, auxquels elles étaient égalées [1].

Nous sommes ramenés par ce biais à la question essentielle qui s'impose à notre esprit lorsque nous étudions l'évolution des idées religieuses sous l'Empire. Pourquoi la société païenne, j'entend ses classes cultivées, a-t-elle passé du scepticisme à la foi en l'immortalité personnelle. Une grande évolution morale comme ce renouveau du spiritualisme a toujours des causes multiples dont souvent on a peine à démêler la complexité. Mais le phénomène historique qui nous occupe a été dû, avant tout, à un motif intellectuel, le déclin du rationalisme [2], l'abandon de cette attitude mentale que la Grèce ancienne, créatrice de la science profane, avait adoptée et imposée au monde : une recherche de la connaissance indépendante de toute théologie et poursuivie par un amour désintéressé du vrai. Depuis le Ier siècle avant notre ère le progrès scientifique s'arrête dans le monde ancien, et cette stase est le prélude d'une régression qui se précipite à mesure que s'accentue la décadence de l'Empire.

On a voulu y voir une conséquence de la nature même de l'esprit romain, essentiellement pratique et peu enclin à des spéculations dont n'apparaissait pas l'utilité immédiate. Mais le facteur décisif qui produisit cet abaissement des études, fut certainement le genre d'instruction que recevait la jeunesse, cette culture oratoire qu'à l'imitation de la Grèce hellénistique, Rome fit prédominer dans l'éducation depuis l'époque de Cicéron jusqu'à celle de saint Augustin [3] et à laquelle furent subordonnées toutes les autres disciplines, même la philosophie. Or la rhétorique enseignée dans les écoles se souciait peu de faire éclater la vérité, elle se contentait de son apparence : la vraisemblance. Elle apprenait à soutenir avec un égal talent des thèses opposées [4] et plus

1. Vanité de la gloire humaine dans l'immensité de l'espace et du temps : Cic., *Somn. Scip.*, 6 ; cf. Boyancé, *Et. sur le songe de Sc.*, 1936, p. 147 ss. ; *Symbol.*, p. 255, n. 1. — Cf. Sénèque, *Epist.*, 102 ; Marc-Aurèle, IV, 19, 33 ; VIII, 44.

2. Festugière, *Hermès* I, p. 1 ss., et *Rev. ét. grecques*, 1943, p. 368 ss.

3. Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 260 ; Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, p. 113.

4. Pour et contre l'immortalité : Quintilien, *Declam.*, X, 16-17 et Ps.-Clément, *Recognit.*, I, 3.

une proposition était paradoxale, plus celui qui la défendait pouvait faire montre de sa virtuosité[2]. De là une prédilection pour des sujets absurdes, qui faussaient l'esprit en y oblitérant le sens du réel, et qui n'étaient choisis qu'en raison de la difficulté de les traiter[1].

Les disciples des rhéteurs ne se croyaient pas obligés d'approfondir les connaissances transmises par les générations passées, de faire un tri entre les théories vraies ou fausses des érudits d'autrefois. Ils se contentaient d'acquérir une teinture superficielle des disciplines qui pouvaient servir à l'art oratoire et leur permettraient de prononcer devant des juges un plaidoyer émouvant, ou de débiter un discours d'apparat applaudi par un auditoire mondain de dilettantes. A l'ère des découvertes succède ainsi celle de la vulgarisation, aux œuvres originales se substituent les compilations. Après les sommes exposant l'ensemble des faits admis par les diverses branches d'une science qui ne se renouvelle plus, viennent les manuels ; puis les résumés de manuels.

Mais si l'éducation, sacrifiant le fond à la forme, favorise l'éloquence aux dépens de l'érudition, si la sonorité de la parole tient lieu de réflexion, si entre des thèses contradictoires le jugement ne choisit pas, cette abdication de l'entendement a pour conséquence inévitable un scepticisme qui se défie de tous les systèmes, et regarde comme inconcluantes les controverses des sectes rivales. Dès lors les âmes inquiètes, qui sont en quête d'une certitude, chercheront à l'obtenir, non par une application patiente de l'esprit critique, mais par une inspiration surnaturelle ou une communication divine. La décadence de la recherche scientifique a pour corollaire une exaltation ou, pour mieux dire, « une perversion de la piété »[2]. Et comme l'opinion se répand de plus en plus que les sages de l'Egypte ou de la Perse, de la Chaldée ou de l'Inde ont, à l'aube de la civilisation, reçu du ciel une révélation qu'ils ont transmise aux Hellènes[3], on demandera aux théologiens de ces pays reculés, siège de la culture primitive, la connaissance de dogmes irréfragables et une règle inébranlable de vie morale. Or tous les mystères orientaux qui se répandirent dans le monde latin sont des religions de salut, qui prétendent assurer le bonheur éternel de leurs initiés par la participation à des cérémonies secrètes, et leur prédication tend à rendre indubitable pour leurs adeptes la croyance à l'immortalité.

1. Cf. Marrou, p. 53 ; Kroll, R. E., Suppl., VII, s. v. « Rhetorik », p. 112 ss.
2. Festugière, *Hermès,* I, p. 5.
3. Cf. *infra,* ch. VIII, à propos de Numénius.

Cette aspiration à la béatitude d'une vie affranchie des misères humaines grandit, et la propagande des clergés du Levant opère plus de conversions, lorsqu'après le siècle des Antonins la détresse de l'Empire va s'aggravant. La foi en une survivance se fait plus profonde à mesure que la vie présente devient un fardeau plus pénible à supporter. L'idée pessimiste que la naissance est un châtiment et que la véritable existence n'est point celle de cette terre, s'impose davantage dans la proportion où s'accroissent les malheurs publics et privés [1]. Pendant la grande crise du IIIe siècle, qui livra l'empire à l'anarchie et à la dévastation, il y eut tant de souffrances imméritées, de ruines iniques, de crimes impunis, qu'on chercha un réconfort dans l'attente d'une existence meilleure, où toutes les injustices de ce monde seraient réparées. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie inquisitive et corrompue étouffait toute velléité de progrès politique. Les sciences immobilisées ne découvraient plus de vérités inconnues, la nature ne livrait plus ses secrets, la terre restait inexplorée et le passé impénétrable. Un appauvrissement progressif et une insécurité générale décourageaient tout esprit d'entreprise. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable dégénérescence, que la société s'acheminait vers sa dissolution et que la fin du monde était proche [2]. Il faut se rappeler toutes ces causes de découragement et d'anxiété pour comprendre l'emprise de cette vieille idée, si souvent répétée alors, qu'une amère nécessité contraint l'esprit de l'homme à venir s'enfermer dans la matière, et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. Dans la lourde atmosphère d'une époque d'oppression et d'impuissance les âmes accablées aspiraient avec une ferveur indicible à s'échapper vers les espaces radieux du ciel et demandaient aux cultes exotiques la garantie d'une félicité posthume.

Mais la propagation des religions orientales, qui ont agi souvent sur les foules incultes, et l'évolution de la philosophie, qui est un phénomène intellectuel, bien qu'elles soient concomitantes et aboutissent au même résultat, n'ont pas été produites par les mêmes causes. Si l'on se demande pourquoi ni le stoïcisme ni l'épicurisme, après une période de faveur, n'ont pu satisfaire les esprits sur le point qui nous occupe, et ont été abandonnés pour le néoplatonisme, il faudra invoquer d'autres raisons.

1. *Religions orient.*, p. 39 s.

2. Cf. *La fin du Monde selon les Mages occidentaux* (R. h. rel., CIII, 1931, p. 48 ss.; 60 ss.; *Relig. orient.*, p. 220, n. 56.

Nous avons vu combien hésitant et variable était le sentiment du Portique sur la possibilité de l'immortalité consciente. Il n'apportait sur cette question, qui préoccupait de plus en plus les hommes, aucune solution arrêtée et n'avait par suite aucune prise sur des âmes avides d'une ferme assurance. La suspension du jugement entre le mystère de la naissance et le mystère de la mort est une attitude d'intellectuels, dont les convictions se forment par des arguments rationnels, et qui peuvent même se complaire à s'endormir sur le mol oreiller du doute : elle ne sera jamais celle du commun des mortels dont les passions et les désirs, plus que des raisonnements, déterminent les idées, et dont on ne s'empare que par des affirmations tranchantes constamment répétées[1]. En réalité la lutte s'est trouvée circonscrite entre la négation des Épicuriens et l'affirmation des Pythagoriciens et des Platoniciens. Après avoir, à l'époque hellénistique, remporté des succès éclatants et conquis une multitude d'adhérents, l'épicurisme vit sous les empereurs le nombre de ses adhérents diminuer progressivement. Sans doute sous les Antonins on compte encore de nombreux sceptiques, comme Lucien de Samosate, dont l'ironie bafoue toutes les croyances religieuses ; mais l'école n'a plus de maîtres marquants et deux siècles plus tard elle s'est éteinte[2]. Nous n'avons pas à considérer ici les causes générales de son déclin ni la part qu'eut à son discrédit la faiblesse de la physique du philosophe athénien, à qui Posidonius reprochait d'avoir été « plus aveugle qu'une taupe »[3]. Mais l'on peut, pensons-nous, affirmer que si cette secte fut abandonnée, la cause en fut surtout dans sa négation de la vie future, qui était le trait le plus saillant de tout son système, celui qui le caractérisait aux yeux de la foule. C'est le point où il était le plus vulnérable, celui qui était le plus attaqué. Son opposition irréductible à toute idée d'immortalité a été combattue avec force et lucidité par les écoles rivales, celle des Académiciens et celle des Stoïciens. Plutarque utilise dans un de ses traités les principaux arguments de cette polémique[4].

Pour Épicure l'univers s'est constitué par des tourbillons d'atomes, qui se sont agglomérés en vertu de lois purement mécaniques. L'âme, nous l'avons

1. Cf. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* (début) : « Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain. Il n'y résiste pas longtemps, il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire. » Cf. Cicéron, *De senect.*, XXIII, 85 ; *Tusc.*, I, XVI, 39-40.

2. Cf. *supra*, p. 127.

3. *Symbol.*, p. 60, n. 4 ; et Cléomède, *De motu circ.*, II, 1, § 87.

4. Plut., *Non posse suav. vivi sec. Ep.*, 26, p. 1104 s.

vu, est formée, comme toute la nature, de ces atomes dont la combinaison transitoire se dissout au moment du décès pour ne jamais se renouveler. Toute sensibilité de notre être est abolie à jamais, et il ne peut plus endurer aucune souffrance. Mais, opposent les adversaires, si tout se termine avec cette vie terrestre, les méchants cesseront de craindre un châtiment dans l'au-delà et ne seront plus détournés du mal, les sages d'espérer une récompense de leur vertu et ne seront plus incités au bien. Ce raisonnement est l'objection habituelle opposée au matérialisme par les moralistes qui admettent la nécessité d'une rétribution posthume, et la foi en cette justice compensatrice s'était au IIe siècle imposée aux philosophes comme aux adeptes des mystères [1].

Mais plus caractéristique est le sentiment attribué par cette critique anti-épicurienne à la foule vulgaire : celle-ci redoute à tel point l'anéantissement total, la privation de tout sentiment qu'elle préférerait même souffrir dans les Enfers les supplices inventés par la Fable, plutôt que d'être privée de toute existence, « L'espoir de l'éternité, — je cite Plutarque [2] — le désir d'être, de tous les amours le plus ancien et le plus vif, surpasse en douceur la crainte puérile (du Tartare). Aussi ceux qui perdent leurs enfants, leur femme, leurs amis, préfèrent-ils qu'ils existent quelque part et subsistent en souffrant des peines, plutôt que de les voir supprimés, détruits et réduits au néant. Ils se plaisent à entendre et à dire des défunts des expressions comme « il s'en est allé », « il nous a quittés », et tout ce qui implique un changement de son âme, non une destruction ». L'on voit indiquée dans ces lignes une des raisons majeures qui firent obstacle au triomphe de l'épicurisme : un instinct profond, inné dans l'être humain, lui inspire le désir de se survivre. Il ne peut se résoudre à disparaître tout entier. Même lorsque la raison croit devoir admettre, souhaiter même, l'anéantissement, le subconscient proteste contre cette conviction. L'essence même de notre personnalité la voue à chercher sa persistance au delà des limites de notre court passage sur cette terre. Le sentiment intime se révolte aussi contre la douleur d'une séparation sans retour d'avec ceux qui nous sont chers, la perte irrémédiable de toutes les affections, la rupture définitive entre ceux qui demeurent et ceux qui les ont quittés.

La polémique des adversaires d'Épicure s'est aussi attachée à montrer que si, selon lui, l'insensibilité de la mort nous fait échapper à toute souf-

1. Cf. Rohde, *Psyche*, II², p. 368 s. = tr. fr., p. 564 ss. Cf. *infra*, ch. V.
2. Plut., *l. c.*, 1104 c.

france, ce bienfait est purement négatif. A cette simple exemption de maux imaginaires, à cette « anesthésie » qui ne laisse place à aucune espérance, ni à aucune joie, les Platoniciens et les Stoïciens pouvaient opposer la félicité inexprimable qui attend les âmes des sages et des justes, soit pour l'éternité, soit au moins jusqu'à la dissolution générale de l'univers, et ce lumineux séjour où chacun pourra vivre dans la société de ses proches, affranchi de toute attache charnelle, où son esprit contemplera les vérités qu'il n'apercevait ici-bas qu'à travers un brouillard [2]. De telles promesses étaient certainement plus propres à séduire les hommes que la perspective d'une dissolution destructrice de tout sentiment.

Le Stoïcien, même s'il croit que son âme se décomposera en ses éléments et ne lui survivra guère, peut se soumettre sans révolte intérieure à cette nécessité imposée à l'humanité, parce qu'elle est pour lui conforme à l'ordre divin du cosmos, à la volonté d'une Providence qui a réglé l'enchaînement des phénomènes en vue du bien suprême, et l'individu ne doit pas se plaindre de ses maux particuliers qui se produisent dans l'intérêt du Tout. Pour l'épicurisme au contraire, tout est le résultat de forces aveugles agissant au hasard [3] ; des tourbillons d'atomes qu'aucune intelligence ne dirige, produisent et détruisent le monde et l'humanité. Un épicurien médiocre, vivant au jour le jour, pouvait se résigner à ce déterminisme sans finalité. Tout esprit réfléchi devait trouver affreuse cette condition de l'homme livré à l'action d'une fatalité obscure, qui lui prête une conscience fugitive bientôt abolie, sans qu'il sache ni pourquoi il est né, ni pourquoi il mourra, ni pour quelle raison il est astreint au labeur et exposé à la douleur. L'individu n'est-il qu'un assemblage fortuit d'atomes, condamné à une existence éphémère dans un univers livré au chaos, où des générations, bientôt fauchées, se succéderont on ne sait pourquoi jusqu'à la destruction de la terre [4] ?

Nous touchons ici à la raison profonde qui a fait l'infériorité de l'épicurisme dans sa lutte contre ses opposants, et a provoqué sa défaite. La brièveté de la vie consciente, lueur bientôt éteinte, entre deux éternités d'inconscience, décourageait toute activité intellectuelle. L'ombre épaisse de la nuit s'appro-

1. Plut., *l. c.* ; Cf. Sénèque, *Epist.*, 82, 16
2. Plut., *l. c.*, 1107 b..
3. Marc Aurèle insiste sur cette opposition, IX, 39 ; cf. IX, 28 ; XII, 14 ; Plotin, II, 919, 65, p. 124, Bréhier. Cf. Platon, *Lois*, X, 903 *b-d* où la mention de la métempsycose trahit une influence pythagoricienne.
4. Cf. A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941.

chant inexorablement détournait de toute application soutenue. De fait nous voyons Épicure déconseiller nettement à ses disciples l'étude des sciences et la pratique des arts, comme la participation aux affaires publiques [1]. Il faut vivre caché, éviter tous les ennuis qui pourraient troubler la bienheureuse ataraxie, et le seul souci qui s'impose est la recherche du plaisir individuel, dont les jouissances matérielles forment une part essentielle [2]. Ses adversaires reprochent avec raison à cet hédonisme indolent d'avoir détruit dans les esprits spéculatifs l'amour du savoir, dans la vie pratique toute noble ambition. « Tenant leur état présent — je cite encore Plutarque [3] — pour minuscule ou plutôt pour un rien, comparé à l'ensemble des temps, ils le dédaignent ; ils le négligent... n'en pouvant tirer de fruit. Tombés dans le découragement et le mépris d'eux-mêmes, ils ne font aucun cas de la vertu et de l'action ; tant ils se sentent des créatures éphémères et chancelantes, qui ne sont nées pour rien de considérable ». La valeur de l'effort désintéressé, et du dévouement total que le stoïcisme mettait en relief par la divinisation des héros, s'efface dans l'épicurisme, qui ne développe aucune qualité virile. L'altruisme pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi-même en est exclu par une éthique utilitaire, qui en tarit les sources. Mais de tels sentiments existent dans l'être humain, et c'est le rabaisser que de prétendre les supprimer. De même c'est le mutiler que de négliger ses aspirations mystiques, qui s'associent en lui à l'exercice de la raison. Si l'épicurisme eût régné sur le monde, son triomphe eût marqué une régression de l'évolution morale de la société romaine, et la haute spiritualité d'un Plotin y eût été inconcevable. Il n'est pas surprenant que la molle insouciance de cette philosophie du plaisir ait succombé : elle ne pouvait fleurir que dans l'atmosphère sereine de la *pax romana*, et quand des désastres effroyables s'abattirent sur l'empire et multiplièrent les douleurs et les angoisses de chacun, elle apparut sans remède contre une telle détresse, et ne résista pas à l'épreuve. Elle fut éliminée par des adversaires qu'animait une foi ardente, qui se sentaient en possession d'une certitude qu'aucune dialectique ne pouvait ébranler et dont la prédication faisait retentir dans l'âme des échos que même l'enthousiasme d'un Lucrèce n'avait jamais éveillés.

1. E. Joyau, *Epicure*, Paris, 1910, p. 59 ss.
2. Sur « le plaisir du ventre source de tout bien », cf. Athénée, XV, 12, p. 547 = Usener, *Epicurea*, fr. 409 ; cf. fr. 400 et 406 ; Plut., *l. c.*, pp. 1087 *b*, 1098 *d*.
3. *Ibid.*, p. 1107 *b*.

CHAPITRE III

L'IMMORTALITÉ CÉLESTE

I. — Les origines orientales et les Pythagoriciens.

Si la critique philosophique, comme nous l'avons montré, avait discrédité les vieilles croyances des Grecs et des Romains relatives à la vie d'outre-tombe, il appartenait à une autre philosophie de faire revivre, sous une forme nouvelle, la foi en l'immortalité.

Nous essayerons de déterminer ici les origines et tenterons d'esquisser le développement d'une doctrine que nous voyons s'affirmer en Grèce à partir du ve siècle, et qui devait transformer toutes les idées du monde méditerranéen sur la destinée des morts et s'imposer aux esprits pendant de longs siècles. A la persistance d'une vie indécise et précaire dans l'obscurité du tombeau, à la prolongation, dans un royaume souterrain, des jouissances ou des peines de l'existence humaine, elle a substitué l'espoir d'une éternité radieuse dans la splendeur des cieux, soit que les Bienheureux doivent vivre dans la société des astres divins auxquels ils sont égalés, soit qu'ils s'élèvent au delà des sphères étoilées jusqu'en présence d'un Dieu purement intelligible dans la lumière supra-mondaine de l'empyrée. Cette conception de l'immortalité qui était étroitement liée à la cosmologie des anciens parut inébranlable, tant que

le système du monde construit par leurs astronomes ne se fut pas effondré. Admise par le judaïsme alexandrin, enseignée à la fin de l'Empire romain par des mystères orientaux et par les Néoplatoniciens, elle fut adoptée par les grandes religions qui succédèrent au paganisme et devint, sous des formes diverses, en Europe et en Asie, la foi commune d'une large portion de l'humanité. On nous excusera si, recherchant la genèse et le mode de transmission d'une doctrine si considérable, nous devons entrer dans certains détails qui pourront paraître arides.

A rechercher la première origine de cette doctrine, il nous faudrait remonter jusqu'aux croyances primitives sur les esprits des morts qui vont habiter la lune ou deviennent des étoiles[1], ou du moins nous transporter dans l'Egypte pharaonique et la Crète minoënne[2]. Mais, ce n'est point de ces pays que sont venues les croyances qui se propagèrent en Europe. Nous les retrouvons au contraire, nettement formulées à la fois dans l'Inde védique et dans la Perse avestique, et c'est le dualisme zoroastrien qui a donné une précision rigoureuse à la conception d'une béatitude céleste opposée à la damnation infernale. Au corps dont s'empare le démon de la corruption s'oppose l'âme qui l'a quitté. Après trois jours elle s'élève à travers l'atmosphère jusqu'au redoutable pont Cinvât, d'où les impies sont précipitées dans les abîmes ténébreux. Au contraire les justes montent d'abord jusqu'à la région des étoiles, puis, selon leur degré de pureté, s'élèvent jusqu'à la zone de la lune ou celle du soleil, et les plus saintes parviennent enfin au Garôtman, à la lumière infinie où siège Ahoura-Mazda[3].

Ce système est certainement très ancien : il repose sur des connaissances astronomiques rudimentaires. Comme les Upanishads de l'Inde, il situe les deux astres majeurs au-dessus des étoiles ; il ignore les planètes, qu'on n'avait pas encore appris à distinguer des fixes. Néanmoins son action s'est étonnamment prolongée. Non seulement l'eschatologie du manichéisme et du mandéisme, nés tous deux en Mésopotamie, exprime des convictions analogues, mais l'idée des trois cieux superposés ne fut éliminée que tardivement de la littérature religieuse, et l'on peut dire qu'elle a conservé jusqu'à nos jours

1. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917 ; cf. *Symbol.*, p. 177 ss. ; Louis Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Institut d'archéol. Orient, t. VI), Le Caire, 1933.

2. Cf. *infra*, ch. VI, sur le sarcophage d'Haghia Triada.

3. Bousset, *A. Religw.*, 1901, IV, p. 229 ss. ; *Symbol.*, p. 179, n. 2.

une existence au moins verbale, puisque grâce à saint Paul, nous parlons encore d'être transporté au troisième ciel [1].

Dès l'époque des Achéménides le mazdéisme fut propagé en Mésopotamie et en Asie Mineure. Des colonies de Mages, ou, comme on les appelait d'un nom sémitique, de Maguséens (Μαγουσαῖοι) avaient allumé leurs pyrées jusqu'en Lydie, aux confins du monde hellénique. Ces Mages émigrés avaient subi fortement l'ascendant de Babylone, qui était alors le centre d'études le plus actif du monde. Leur religion, qui s'écartait à bien des égards du pur zoroastrisme, apparaît comme un mélange du naturisme primitif des tribus iraniennes et d'une astrolâtrie savante empruntée aux « Chaldéens » [2], c'est-à-dire au clergé babylonien, dont l'activité scientifique se prolongea jusqu'à l'époque hellénistique. Ces prêtres-astronomes ne confondaient plus les planètes avec les autres étoiles ; ils avaient observé leur marche sinueuse et la durée croissante de leurs révolutions ; ils en avaient conclu à l'amplitude progressive de leurs orbites et à leur éloignement de plus en plus grand de la terre. Au lieu des trois cieux des indo-iraniens, ils avaient imaginé cette ordonnance des sept sphères planétaires, qui fut toujours qualifiée de « chaldéenne », Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune [3]. C'est probablement à ces mêmes « Chaldéens » que remonte aussi l'idée première d'une parenté (συγγένεια) entre l'âme et les astres [4], car elle est impliquée par les relations que l'astrologie établit entre les divinités sidérales et l'esprit qui nous anime. Cette doctrine est née d'un fait d'expérience très simple. Le principe qui entretient la chaleur et la vie dans notre organisme doit être igné, et par conséquent de même nature que les feux du ciel [5]. Ainsi étaient formulées deux théories qui, nous le verrons, ont servi de justification à l'immortalité astrale. Nous sommes dans

1. S. Paul, II *Cor.* 12, 2 ; cf. *infra*, p. 185, n. 1.

2. Cf. *Mages hell.*, p. 35 ss. etc. Le mysticisme et l'eschatologie qui s'en inspire ont été tardifs à Babylone (Zimmern, ZDMG, 1922, LXXVI, p. 36 ss.) et peut-être n'y ont-ils été introduits qu'à l'époque hellénistique.

3. Ordonnance chaldéenne : *Théol. solaire,* p. 471 [25] ss. ; cf. *infra,* p. 185 ss.

4. Philon, *De migr. Abrah.*, 178 (II, p. 303, 4 ss. C. W.) (συγγένεια δὲ οὐ διῳκισμένων); cf. *De somniis,* I, 54 (III, p. 216, 14). Sur la doctrine de la sympathie, cf. *Rel. orient.*, p. 288, n. 41, et Rougier, *op. cit.*, p. 72, qui invoque le *Timée,* p. 90 b ; Stemplinger, *Sympathieglaube im Altertum und Neuzeit,* Munich, 1919.

5. Alexandre Polyhistor chez Diogène Laërce, VIII, 27, à propos des Pythagoriciens : Καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ ; cf. Delatte, *Vie de Pythagore,* 1922, pp. 126, 208 ; Rougier, *op. cit.*, p. 76 ss., et surtout Festugière, R. E. G., 1945, p. 31. — Cf. *infra*, p. 159, n. 2.

une si grande ignorance de ce que furent les spéculations théologiques de l'Asie antérieure sous les Séleucides, que l'on ne peut préciser davantage.

Dans cet Orient, où les nuits limpides font étinceler la voûte constellée d'un incomparable éclat, sa splendeur éveille naturellement un sentiment de ferveur religieuse. Selon la parole du Psalmiste[1] « les cieux y racontent la gloire de Dieu ». Il est naturel que le culte des astres s'y soit développé et qu'on y ait mis la destinée de l'homme, sur la terre comme après la mort, en relation avec ces « dieux visibles ». Pausanias prétend savoir que les Chaldéens et les Mages ont les premiers affirmé que l'âme humaine est immortelle et en ont convaincu les Hellènes et en particulier Platon[2]. Sous cette forme absolue, une telle affirmation est sans doute inexacte, mais elle a conservé un souvenir infidèle d'une grande vérité. Il est certain que les Pythagoriciens sont entrés de bonne heure en contact avec ces « Maguséens », qui s'étaient établis à proximité des cités grecques d'Ionie. Une tradition antérieure à Aristoxène de Tarente, le disciple d'Aristote, voulait que Pythagore lui-même eût été à Babylone se mettre à l'école de Zoroastre, assertion certainement mensongère, mais où s'est concrétisé le souvenir des rapports qui ont existé entre l'ancien pythagorisme et les Mages d'Asie Mineure[3]. Nous avons montré récemment, sur un point de détail, comment l'interdiction de sacrifier et de consommer le coq blanc, adversaire des démons malfaisants, avec les raisons invoquées pour justifier cette prohibition, avait été empruntée à ces mazdéens d'Anatolie par la secte italique[4]. Celle-ci subit à bien d'autres égards l'ascendant de ces maîtres orientaux : ses premières notions d'astronomie et de mathématiques lui sont venues de Babylone[5], et c'est des Maguséens qu'elle a reçu cette doctrine de l'immortalité céleste, qui se présente comme une combinaison de l'eschatologie mazdéenne avec la théologie astrale des « Chaldéens ». La transmission des résultats scientifiques auxquels une patiente observation du ciel avait conduit ces Chaldéens, s'est conjuguée avec celle de croyances religieuses qui, dans l'esprit d'un clergé d'astronomes, en étaient le corollaire.

1. *Psaume* 18, 12.
2. Pausan., IV, 32, 4. Les révélations sur la vie future ont toujours été attribuées par les Grecs à des Mages ; l'Er de Platon en est un, comme le Gobryès de l'Axiochos *infra*, ch. IV, p. 193, et le Mithrobarzanès de Lucien, *Nécyomancie*.
3. Cf. *Mages hell.*, I, pp. 33, 38, 110.
4. *C. R. Acad. Inscr.*, 1942, p. 284 ss. ; cf. *infra*, N. C. XV.
5. Sur « le pythagorisme primitif et ses relations avec l'Orient », cf. Bidez, *Eôs*, pp. 9-20 ; p. 160, n. 25.

Les Grecs ont toujours cru que des héros privilégiés pouvaient être enlevés par les dieux, corps et âme, pour aller vivre avec eux dans l'Olympe, échappant ainsi au destin imposé aux humains [1]. Mais cette croyance diffère radicalement de cette anthropologie selon laquelle chaque individu est composé d'un corps périssable et d'une essence immortelle qui, descendue du ciel à la naissance, y remonte après la mort. Cette idée apparaît pour la première fois à Athènes dans l'épitaphe, trouvée au Céramique, des guerriers tués devant Potidée, en 432 : « L'éther, dit l'inscription, a reçu leurs âmes, la terre leurs corps. » [2]. La même idée que l'homme est un composé de deux éléments qui, au moment du décès, retournent l'un à la terre et l'autre au ciel, suivant leur origine, se retrouve dans des vers faussement attribués à Épicharme, le dramaturge de Syracuse, mais qui certainement sont anciens, car Euripide les a connus [3]. Une indication déjà plus précise nous est fournie par Aristophane, dans la *Paix* représentée en 421, à propos du polygraphe Ion de Chios, poète ami de Sophocle, qui avait écrit en prose une œuvre de philosophie pythagoricienne et qui venait de trépasser : Trygée étant monté au ciel sur un scarabée, assure que « quand quelqu'un meurt, il devient un astre dans les airs » et qu'Ion, auteur d'un dithyrambe commençant par les mots « Etoile du matin », s'est lui-même mué en cette étoile [4].

A côté de ces témoignages exactement datés, nous pouvons invoquer celui des Pythagoriciens eux-mêmes. Parmi les vieux *akousmata*, les préceptes transmis oralement dans l'Ecole, il s'en trouve un qui dit : « Que sont les îles des Bienheureux ? Le soleil et la lune [5] ». Ainsi ces îles où sont transportés les héros, et qu'Homère situait dans l'Océan lointain aux confins de la terre, avaient été transférées par ces philosophes, suivant leur système habituel d'allégorisme, dans les deux astres majeurs, baignés par les flots lumineux de l'éther. La lune était pour eux la « terre éthérée » ou « terre olympique » (p. 175) jusqu'où s'élevaient, en quittant ce bas monde, les âmes des héros et des sages. Cette théorie reprenait, en la faisant entrer dans un système philosophique, la vieille croyance populaire que la lune est le séjour des morts. Sur une infinité de stèles funéraires, notamment en Afrique et en Gaule, est figuré le symbole du croissant, emblème de résurrection (p. 173).

1. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 56 ; cf. *infra*, ch. VI.
2. I. G. (ed. minor), I, 945 : Αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών.
3. Kaibel, *Fragm. poet. Gr.*, VI, 1, 1899, fr. 245 ; cf. Rougier, *op. cit.*, p. 108 ss.
4. Aristophane, *Paix*, 827 ss. ; cf. Diels, *Vorsokr.*, 25 (I³, p. 285).
5. Jamblique, *Vit. Pyth.*, XVIII, 82 = Diels, *Vorsokr.*, I⁵, p. 464, 5 : Τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι ; ἥλιος, σελήνη. Cf. *Symbol.* p. 183.

Arrêtons-nous ici un instant, pour considérer ce que nous apprennent ces témoignages. Les anciens Pythagoriciens admettent une immortalité non seulement stellaire, ce qui pourrait à la rigueur être emprunté à l'opinion vulgaire qu'à chaque âme appartient une étoile, mais aussi luni-solaire. Ainsi, parmi tant de formes que peut prendre l'idée d'une survivance de la personne humaine, nous retrouvons précisément celle que nous avons signalée en Orient chez les Indo-Iraniens. C'est là une preuve très forte que, comme nous le disions, les philosophes grecs l'ont empruntée à ces Mages, dont, nous le savons, ils ont connu les doctrines.

Une fois cette idée de la destinée d'outre-tombe admise dans l'Ecole pythagoricienne, celle-ci a, comme c'est souvent le cas, voulu la justifier par des raisonnements théoriques, et, son astronomie étant arrivée à la conclusion que tous les astres, y compris les planètes improprement appelées « errantes », sont animés d'un mouvement circulaire constamment régulier, elle vit d'abord dans cette constance et cette régularité une preuve de la divinité des corps célestes. Comme d'autre part, l'âme aussi se meut perpétuellement et est principe de mouvement, elle doit être de même nature que les astres et comme eux immortelle. Si un tel raisonnement a pu être imaginé par une pensée abstraite pour étayer une croyance religieuse adoptée par l'Ecole, il est impossible d'y voir l'origine même du dogme de l'immortalité céleste, dont les Pythagoriciens auraient été non seulement les propagateurs, mais les auteurs[1], puisque ce dogme préexistait à eux dans le mazdéisme le plus ancien comme dans les Upanishads, sous le triple aspect stellaire, lunaire et solaire que lui avaient reconnu l'Inde et l'Iran.

Nous ne pouvons tenter de déterminer ici l'étendue des emprunts faits au mazdéisme par l'eschatologie et la démonologie pythagoriciennes. Mais si l'on cherchait quelles similitudes les rapprochent, on trouverait de curieuses ressemblances entre la conception que se faisaient de la nature et du sort de l'âme les disciples du sage de Crotone et celle que révèle, à l'étudier de près, le caractère de ces divinités psychiques auxquelles les Perses rendaient un culte sous le nom de Fravashis. Si l'on dégage, dans le Yasht qui leur est consacré, comme l'a fait jadis Söderblom[2], les éléments primitifs qui y sub-

1. Rougier a eu tort, selon nous, de soutenir cette thèse (*op. cit.*), mais il a eu le mérite de mettre en lumière les doctrines pythagoriciennes dont il tire abusivement cette conclusion.

2. Nathan Söderblom, *Les Fravashis*, dans *Revue hist. des relig.* 1899, XXXIX, pp. 229-260, 317-418. Cf. Moulton, dans Hastings, *Encycl.*, s. v. « Fravashi » et Lehmann, *ibid.* s. v. « *Ancestor worship* » (Iranian).

sistent encore malgré la transformation que leur a fait subir la théologie mazdéenne, on verra que ces Fravashis sont conçues comme des déités aériennes dont le domaine propre est l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre. Elles préexistent à la naissance de l'être humain et, après s'être associées à lui, elles lui survivent. Elles s'unissent non seulement à l'homme, mais aux animaux. Enfin une connexion étroite est établie entre les Fravashis et les étoiles. Pour les Pythagoriciens aussi l'âme vit au ciel avant qu'elle vienne s'incarner dans un corps ; après la mort elle devient un de ces démons dont la multitude peuple les airs. Celles qui donnent la vie aux animaux ne diffèrent pas de celle de l'homme, et d'autre part elles sont des parcelles de ce feu de l'éther qui brille aussi dans les astres. Il faudrait une analyse plus poussée pour déterminer si ces analogies doivent s'expliquer par la communauté d'une origine indo-européenne et si les traits communs appartenaient déjà à la vieille religion aryenne, ou si des idées qui étaient spécifiquement mazdéennes ont pu inspirer certaines doctrines des philosophes italiques.

Si nous nous proposions d'étudier le développement de l'immortalité céleste dans le monde grec, nous aurions à parler ici de son adoption par le puissant idéaliste qui, plus que tout autre penseur, l'a imposée à la foi des générations postérieures. Platon, au cours de son voyage en Sicile, eut des entretiens à Tarente avec Archytas, le philosophe et homme d'Etat pythagoricien, dont chacun se plaisait à louer la sagesse [1]. Il profita aussi des enseignements de l'astronome Eudoxe qui s'était instruit de la science orientale [2]. Peut-être même, suivant une tradition qui paraît véridique, un « Chaldéen » authentique vint-il prendre part aux discussions de l'Académie [3]. Platon fut conquis par la doctrine d'une préexistence et survivance célestes de l'âme, et il lui accorda une large place dans les discussions et surtout dans les mythes de ses dialogues les plus récents. Ainsi le mythe d'Er dans la *République* est une page où apparaît clairement l'intervention de conceptions chaldéo-iraniennes [4].

L'harmonie et la constance des mouvements des corps célestes prouvent qu'ils sont doués d'intelligence et ont une nature divine. L'âme descendue du ciel est formée du même feu qui resplendit dans l'éther et brille dans les

1. Cic., *De amic.*, XXIII, 88 ; Horace, *Ode*, XXVIII, 5 ; Diels, *Vorsokr.*, 35 a 3 ; cf. Bidez, *Sur un fragment de l'Aristote perdu* dans *Bull. Acad. Belgique*, 1942, p. 209. L'influence pythagoricienne se manifeste avec une évidence indiscutable dans le passage de la *Republ.*, 614 *c* ; cf. Aristote, fr. 200 Rose ; Platon, *Lois*, X, 966 *d*; *Timée* 90 *c, d*.
2. Bidez, *Eôs*, p. 24 ss.
3. *Ibid.*, p. 1 ss.
4. *Mages hellénisés*, p. 12 ; Bidez, *Eôs*, p. 43 ss., et appendice I.

astres, et cette « parenté » lui permet d'entrer en communication avec eux. La contemplation de leur beauté, la connaissance qu'elle procure de leur nature et de leurs révolutions, fait participer l'homme ici-bas à la félicité des Bienheureux. Elle est pour lui une anticipation de la béatitude que l'âme obtiendra lorsque délivrée des liens de la chair, elle s'élèvera au sommet des cieux. Toutes ces pensées mystiques de Platon, développées par ses successeurs immédiats, Aristote dans ses œuvres de jeunesse[1], Héraclide Pontique[2], Xénocrate[3], Crantor[4], devaient se transmettre d'âge en âge[5] et exercer leur action sur les siècles postérieurs, bien au delà de la fin de l'antiquité.

Mais notre propos n'est point d'étudier ici l'histoire de l'immortalité astrale dans l'ancienne philosophie grecque : il est de la suivre pendant la période romaine. Nous avons rappelé précédemment (p. 110) qu'à l'époque alexandrine l'Académie, infidèle aux doctrines de son fondateur, aboutit au doute méthodique et aucune doctrine ne lui parut plus hypothétique que celle qui prétendait éclaircir le mystère de l'au-delà.

L'héritage de Platon fut recueilli par les Néopythagoriciens, qui firent de lui, non sans quelque apparence de raison, le disciple du Maître, qu'ils vénéraient comme le Sage par excellence. Ce furent eux qui, dans une société devenue sceptique, se firent les défenseurs, les propagateurs et les rénovateurs de la croyance à l'immortalité céleste. Après l'avoir prêchée dans l'Egypte ptolémaïque, ils devaient l'enseigner aux Romains.

Lorsqu'après le IVe siècle l'école scientifique de l'ancien pythagorisme déclina en Italie, la secte s'y perpétua obscurément dans des conventicules mystérieux, sorte de franc-maçonnerie dont l'action à l'époque hellénistique se laisse difficilement mesurer ou circonscrire. Elle reprit une puissance nouvelle à Alexandrie sous les Ptolémées[6]. Dans cette métropole où se mêlaient tous les courants de l'Europe et de l'Asie, le pythagorisme adopta alors bien des idées étrangères à l'enseignement du vieux maître de Samos, devenu une figure légendaire, dont déjà au temps d'Aristote on savait peu de chose de certain[7]. L'école n'avait pas eu, ce semble, jusque-là, une théologie nettement

1. Cf. *supra*, ch. II, 1, p. 111.
2. Héraclide : *Mages hell.*, pp. 14 ss., 81 ss. ; Bidez, *Eôs*, p. 52 ss.
3. Xénocrate : Rich., Heinze, *Xenokrates*, 1892.
4. Crantor, cf. *infra*, Boyancé, p. 163, n. 2.
5. Cf. Plut., *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 28 ss., p. 110, 5 c.
6. Wellmann, *Bolos, Demokritos und Anaxilaos* (Abhandl. Ak. Berlin, 1928, p. 4 ss.).
7. Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae*, Halle, 1933, p. 152 ss. ; Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927.

formulée et logiquement construite ; et les points de contact qu'offraient ses doctrines avec les croyances de l'Orient favorisa un vaste syncrétisme. Pythagore, affirma-t-on, avait eu pour disciple Platon, qui fut vénéré presque à l'égal du sage de Crotone[1]. La puissante construction du panthéisme stoïcien ne fut pas sans exercer son ascendant sur les théories de la secte. Celle-ci avait été dès l'origine en contact avec les mystères orphiques et avec ceux de Dionysos et elle le resta, mais elle subit aussi l'action plus lointaine des religions de Babylone et de l'Egypte, en particulier de ces doctrines « chaldéennes » que les Grecs avaient appris à mieux connaître après les conquêtes d'Alexandre.

Ce vaste éclectisme ouvert à toutes les nouveautés scientifiques ne provoqua pas une rupture avec le passé. Les théologiens réussirent à concilier avec elles les traditions poétiques, même les plus scabreuses et les plus absurdes, par un système plus ingénieux que raisonnable d'allégories morales[2]. Le « divin » Homère devint ainsi un maître de piété et de sagesse, et la mythologie un recueil de récits édifiants. La démonologie permettait de justifier toutes les pratiques du culte, toutes les légendes de la Fable aussi bien que la magie et la divination : on rapportait à des puissances inférieures ce qui paraissait incompatible avec une conception plus haute de la divinité. Le pythagorisme put ainsi se poser, non en adversaire ou en réformateur, mais en interprète de la religion ancestrale. Les philosophes prétendaient rester fidèles à la pensée des sages qui, aux origines de la civilisation, avaient reçu une révélation divine, laquelle s'était transmise à Pythagore, puis à Platon. Ils se sentaient si certains de reproduire l'enseignement des Maîtres dont la parole faisait loi, qu'ils n'hésitèrent point, par une fraude pieuse, à mettre leurs propres écrits sous leurs noms vénérés. Rarement la littérature apocryphe vit s'épanouir une floraison aussi luxuriante que dans ces milieux d'illuminés[3].

En bref, nous n'avons sur le développement que prit le pythagorisme dans l'Egypte des Ptolémées que des indications éparses et souvent suspectes, presque toute la littérature philosophique de cette époque ayant péri et les fragments qui nous sont parvenus d'œuvres pythagoriciennes n'étant souvent que des pastiches pseudépigraphes difficilement datables. Néanmoins on peut affirmer

1. Macrobe, *In somn. Scip.*, I, 11, 1 ; Proclus, *In Platonis theologiam,* I, 62, p. 13, ed. 1613.
2. Cf. *Symbol.*, p. 3 ss.
3. Cf. Zeller, *Philos. Gr.* III, 2, p. 115. « Littérature formée de pastiches et de faux » : Louis Delatte, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibl. fac. philos. Univ. Liège, XCVII, 1942, p. 282).

que cette secte occulte exerça une action considérable, puisqu'elle influença, comme nous le verrons, un stoïcisme devenu éclectique, au point de lui imposer sa conception de la vie future.

Si, par la voie détournée d'une Stoa réformée, la doctrine de l'immortalité devait conquérir, à Rome, des adhérents illustres [1], la prédication pythagoricienne s'y développa parallèlement, et cette action directe allait y multiplier les conversions.

Après la prise de Tarente et la soumission de la Grande Grèce, cette secte, que le secret dont elle s'entourait suffisait à rendre suspecte au Sénat, gardien de la morale, mena en Italie une existence obscure et pour ainsi dire souterraine, mais elle ne s'éteignit pas et continua à faire une propagande dont on peut relever de multiples indices [2].

Lorsqu'elle s'introduisit à Rome, elle chercha selon sa coutume à se rattacher à de vieilles traditions locales, et elle le put sans trop de difficulté. L'orgueil national des vainqueurs de la Grèce pouvait avec quelque complaisance la considérer comme italique. Pythagore passait pour avoir conseillé le roi Numa, le législateur religieux de la cité. Ennius avait exprimé sa doctrine dans ses poèmes, et Cicéron était persuadé que beaucoup d'institutions romaines avaient été calquées sur celles des Pythagoriciens [3]. De fait, dès le temps de l'ancienne République, le réformateur à demi mythique de Crotone jouissait, dans les classes dirigeantes de Rome d'une considération exceptionnelle [4]. La rude discipline de la vieille morale romaine pouvait être séduite par l'ascétisme et la frugalité de la secte. On sait qu'à l'époque de César les deux Sextius, le père et le fils, tous deux végétariens, enseignèrent non sans éclat cette philosophie tempérée de stoïcisme. Toutefois le premier adepte qui fit revivre un conventicule pythagoricien fut, au témoignage de Cicéron, son ami, le sénateur Nigidius Figulus, curieux représentant de cette religiosité scientifique qui caractérise le pythagorisme [5]. Singulièrement érudit, ce magistrat romain était épris de toutes les sciences occultes : grammairien, naturaliste, théologien, il était aussi astrologue, magicien, interprète des songes et, à l'occasion, thau-

1. Cf. *infra*, p. 161 ss.
2. Pythagorisme à l'époque romaine : Carcopino, *Bas. pyth.*, p. 182 ss. ; Nock, *A. J. Arch.*, 1946, pp. 152 ss.
3. Cicéron, *Tusc.*, IV, 1, 2 ss.
4. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, III, 1900, p. 257 ss.
5. W. Kroll, *Realenc.*, s. v. Nigidius (XVII, 200-211) ; Louis Legrand, *P. Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien et orphique*, Paris, 1931 : une reconstitution fantastique d'un prétendu système de Nigidius.

maturge. Il ne se borna pas à la théorie, mais réunit autour de lui un groupe d'initiés, dont on ne sait s'ils subissaient davantage l'attrait d'une morale ésotérique ou de pratiques secrètes. Vatinius, parent et ami de César, qu'on soupçonnait de s'adonner à la nécromancie[1], le spirite Appius Claudius Pulcher, si peut-être ils n'appartenaient pas à ce cénacle de convertis[2], se réclamaient certainement tous deux du pythagorisme.

Il est significatif que, vers le même temps, l'historien Castor de Rhodes prétendit interpréter les usages romains par cette philosophie[3] et l'on vit se multiplier les récits établissant une connexion entre l'Etat romain et les anciens réformateurs de la Grande Grèce. A l'époque d'Auguste, un poète mondain, comme Ovide, crut pouvoir introduire dans ses *Métamorphoses*, où l'on n'attendait guère pareille digression, un long discours de Pythagore prêchant le végétarisme et la transmigration[4]. Un peu plus tard, le romancier Antonius Diogène s'inspirait de la croyance pythagoricienne à l'immortalité lunaire dans sa description de la survie des âmes[5]. Tout ceci concourt à nous montrer quelle séduction puissante exerça la secte rénovée, dès qu'elle se fut implantée à Rome.

Cependant les ennemis ne lui manquaient pas. La malignité publique n'épargna pas ces ténébreux théosophes qui se réunissaient dans l'ombre de cryptes souterraines. On leur reprochait de négliger le culte national, qui avait assuré la grandeur de la cité, pour se livrer à des pratiques réprouvées, commettre même des meurtres abominables[6]. Danger plus grave, ces réunions secrètes excitèrent aussi la suspicion des autorités. Leurs adeptes furent poursuivis comme se livrant à la magie, crime puni par les lois. La petite église pythagoricienne semble n'avoir pu se maintenir longtemps dans la capitale : elle était morte à l'époque de Sénèque[7].

Mais le pythagorisme continuait à trouver des adeptes dans l'Empire et il rentrait bientôt à Rome. Sous Domitien, Apollonius de Tyane remplit l'Orient de sa prédication et de ses prodiges ; jeté en prison par ce despote soup-

1. Cicéron, *In Vatinium* 34, avec le schol. Bob. (p. 202).
2. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 98.
3. Plut., *Quaest. Rom.*, 76, p. 282 A ; cf. p. 266 D. = Castor (à la suite de l'Hérodote de Didot), fragm. 24-25 ; cf. *Symbol.*, p. 190.
4. Ovide, *Mét.*, XV, 60 ss.
5. Rohde, *Der griech. Roman*², p. 270 ss. ; R. E., s. v. « Ant. Diogenes » ; cf. *Symbol.*, p. 190, n. 2.
6. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 107, n. 6.
7. Sénèque, *Quaest nat.*, VII, 32, 2.

çonneux, à qui tous les philosophes étaient suspects, il jouit au contraire d'une faveur singulière auprès de ses successeurs. L'on a pu relever des traces indubitables de la propagation du pythagorisme en Asie Mineure, où le pseudo-prophète de Lucien, Alexandre d'Abonotichos, se conformait à ses doctrines dans les oracles qu'il rendait[1]. En Occident, peut-être cette philosophie avait-elle, dès une date ancienne, pénétré en Gaule et été connue des Druides[2]. La preuve la plus éclatante de sa diffusion nous est fournie, nous espérons avoir pu le démontrer, par la sculpture funéraire qui, pendant des siècles, pour le choix de ses sujets et pour la manière de les traiter, s'est inspirée de ces allégories par lesquelles les Pythagoriciens donnaient aux vieilles légendes de la mythologie une signification conforme à leur éthique et à leur eschatologie.

La tradition littéraire de la secte se maintint jusqu'au IIIe siècle où elle fut absorbée par le néoplatonisme ; Numénius servit pour ainsi dire de transition de l'une à l'autre. A une époque de syncrétisme, l'originalité de cette philosophie résidait moins dans sa doctrine que dans ses observances ; et quand ses conventicules furent dissous, elle se fondit aisément dans l'école qui se donnait comme sa continuatrice. De fait le pythagorisme avait exercé une action puissante, non seulement sur les théories de Posidonius et de Plotin, mais aussi sur les cultes orientaux répandus sous l'Empire. Il avait donné le premier type de ces mystères savants où la connaissance ou « gnose » était à la fois la condition et le but de la sanctification[4].

Ce serait en effet une erreur de considérer le pythagorisme comme une pure philosophie, tels que le furent l'épicurisme ou le stoïcisme. Ses sectateurs formaient une église plutôt qu'une école, un ordre religieux et non une académie des sciences[5]. Une découverte récente faite à Rome[6] nous a appris qu'ils se réunissaient dans des basiliques souterraines construites à l'imitation de la caverne de Platon[7], où les hommes enchaînés ne voient, selon le grand

1. Cf. *R. H. Rel.*, 1912, LXXXVI, p. 202-210 ; *Symbol.*, p. 33. Cf. la pierre tombale de Philadelphie citée *infra*, ch. VI. — Héliodore d'Émèse, éd. Badé, p. XV.
2. Diodore, V, 28, 6 ; Ammien, XV, 9, 8 ; Val. Max., II, 6, 10 ; cf. *R. E.* s. v. « Druidae », col. 1733 ; *Symbol.*, p. 213.
3. Sur Numénius, cf. *infra*, ch. VIII, p. 344.
4. Sur la gnose, cf. *infra*, ch. V, p. 236.
5. Fowler *Religious experience*, p. 380, cf. ; Festugière, R. E. G., 1937, L, p. 476 ss., et *Hermès Trism.* I, p. 15 ss.
6. *Rev. archéol.*, 1918, VIII, p. 52 ss. ; Carcopino, *Bas. Pyth.*, p. 206 ss.
7. Platon, *Rép.*, VII, p. 514.

idéaliste, que les ombres des réalités supérieures. Un sacrifice de fondation, celui d'un chien et d'un porcelet, avait précédé la construction. Presque toute sa décoration est empruntée à la mythologie grecque ou aux cérémonies des mystères. Des rites secrets, des purifications variées y étaient pratiqués ; on y chantait des hymnes accompagnés d'une musique sacrée, et d'une chaire placée au fond de l'abside, les docteurs communiquaient aux fidèles un enseignement ésotérique. Ils leur faisaient connaître ces symboles où sous une forme énigmatique étaient suggérées les vérités de la foi et les préceptes de conduite, révélés autrefois par Pythagore et les autres théologiens. Ils interprétaient par des allégories psychologiques ou eschatologiques les légendes du passé et surtout les poèmes homériques. Ils imposaient, en commandements précis, une règle de stricte observance, qui embrassait tous les actes de l'existence quotidienne. A l'aurore il fallait, après avoir offert un sacrifice au soleil levant[1], fixer l'emploi de la journée ; chaque soir, procéder à un triple examen de conscience et à un acte de contrition, si l'on avait péché par action ou par omission[2]. Le croyant s'astreignait à un régime purement végétarien, à de multiples abstinences, à des prières répétées, à de longues méditations. Cette morale austère et circonstanciée devait assurer le bonheur et la sagesse ici-bas, le salut dans l'au-delà.

La pratique d'un ascétisme rigoureux, qui caractérise éminemment l'éthique des Pythagoriciens, est une conséquence logique de leur système doctrinal. Ils sont tous d'accord pour affirmer que le principe qui anime notre organisme est apparenté à Dieu et par suite immortel. Toujours la génération est regardée par eux comme une déchéance et un péril. Enfermée dans le corps comme dans un tombeau, l'âme court le risque de s'y corrompre et même d'y périr. Notre labeur terrestre est une lutte incessante contre les tribulations infligées par la matière perpétuellement agitée. Un pessimisme foncier regarde donc la vie ici-bas comme une épreuve et un châtiment ; les fautes commises dans des existences antérieures amènent des renaissances de plus en plus basses dans l'échelle des êtres ; un dualisme radical oppose le corps à l'essence divine qui y réside. Le souci constant du sage sera d'empêcher son âme d'être polluée par le contact avec la chair. Il s'abstiendra de viande et d'autres mets qui pourraient la corrompre ; une série de tabous la protègera

1. Sacrifice au Soleil : cf. ce que dit Marc Aurèle, XI, 27.
2. Examen de conscience : Cicéron, *De senect.*, XI, 38 ; *Vers dorés,* 40 ss., avec le comm. d'Hiéroclès (*Fragm. Philos. gr.*, I, p. 460) ; Jamblique, *V. Pyth.*, 24.

contre toute contagion. Des lustrations rituelles lui rendront sa pureté (ἁγνεία) sans cesse menacée[1]. L'exercice d'une vertu sans défaillance, la pratique d'une piété scrupuleuse lui conserveront ses qualités originelles. La musique qui s'élève vers des objets divins, préparera son ascension vers le ciel. La méditation est une prière muette, qui met la raison en communication avec les puissances d'en haut. Saisie d'amour pour les beautés éternelles, elle monte dans ses transports jusqu'au séjour des dieux et, s'identifiant avec eux, elle se rend digne d'une immortalité bienheureuse[2] qui lui permet d'échapper définitivement au cycle des réincarnations[3].

Mais à côté de ces hautes spéculations, de ce mysticisme éthéré, la foi en l'efficacité de rites archaïques pour assurer le salut se maintenait dans l'école. Il fallait qu'ils fussent pratiqués aux funérailles pour que le défunt jouît d'une félicité posthume[4]. Le corps, couvert d'un linceul blanc, devait être étendu sur une jonchée de feuillage (στιϐάς), qui avait été en Grèce et ailleurs la couche primitive des vivants et des morts. L'on prenait soin au moment du décès de consulter les auspices en silence (μετ' εὐφημίας), comme on le faisait sur le rivage avant de lever l'ancre. Il fallait se garder d'attirer par quelque parole imprudente les démons hostiles, qui auraient pu s'opposer à la périlleuse traversée de l'âme ballottée sur les flots tumultueux de la mer aérienne dans son ascension vers le ciel.

Le pythagorisme, comme le prouvent les *akousmata,* avait de tout temps accueilli des croyances vulgaires, même des superstitions puériles, des tabous du folklore, dont il donnait une interprétation morale. Ainsi, des idées populaires sur les rapports de la lune avec les esprits des morts, sur les étoiles, dont chacune est en relation avec une âme individuelle, d'autres vieux préjugés survivaient encore et étaient expliqués doctement. D'autre part cette eschatologie subit l'influence des théories scientifiques alors admises : ses tenants cherchèrent à la mettre d'accord avec les progrès de l'astronomie. L'antiterre (ἀντίχθων), élément absurde de la cosmographie imaginée par la vieille école, fut transférée dans la lune pour être rendue acceptable à des esprits plus instruits[5]. Si l'antique division des cieux en trois étages superposés

1. Purifications : Diog. Laërce, VIII, 33 ; *Vers dorés,* 68 ; Philostrate, *Vita Ap.*, VI, 5, 3 ; Jamblique, *V. Pyth.*, 99.
2. Cf. *infra,* ch. V, p. 235.
3. Sur la métempsycose regardée comme un châtiment, cf. *infra,* ch. IV, p. 197.
4. Sur ces rites funéraires, cf. *C. R. Acad. Inscr.*, 1943, p. 113 ss. et N. C., X. Sur la στιβάς cf. *supra,* ch. I, p. 42 ; sur les vents, cf. *infra,* ch. VI, p. 297.
5. Cf. *Symbol.*, pp. 184, 187.

(p. 184) ne disparut jamais entièrement, elle fut cependant reléguée dans l'ombre par celle des sept sphères planétaires, contenues dans une huitième. Toutes ces diverses traditions et innovations eurent pour effet de produire une grande variété de croyances et de spéculations. La confusion s'accrut encore lorsqu'une philosophie devenue éclectique élabora des systèmes mixtes, où le stoïcisme et le pythagorisme furent appelés à se compléter l'un l'autre pour la création d'une eschatologie scientifique.

II. — De Posidonius a Sénèque.

Le discrédit qui s'attacha au stoïcisme à la fin de l'antiquité a provoqué la disparition presque totale des écrits composés par les Maîtres les plus illustres du Portique. Mais dans ce grand naufrage littéraire, aucune perte peut-être n'est plus regrettable, au point de vue de l'histoire religieuse, que celle des œuvres de Posidonius [1]. La pauvreté des épaves qui subsistent de ses multiples ouvrages contraste avec l'autorité singulière dont jouit leur auteur auprès de ses contemporains et des générations suivantes. De sa vie même, peu de chose est connu. Né à Apamée sur l'Oronte, vers l'an 135 avant J. C., il quitta de bonne heure sa patrie, qu'il paraît avoir tenue en médiocre estime, et suivit comme jeune étudiant à Athènes les leçons d'un vieux maître, le stoïcien Panétius. Cette curiosité universelle qui devait faire de lui un érudit d'un savoir encyclopédique, le poussa à entreprendre de longs voyages, qui le conduisirent en Espagne jusqu'au rivage de l'Atlantique. A son retour, il ouvrit dans la libre cité de Rhodes, une école où il compta parmi ses élèves Cicéron, qui le célèbre comme le plus grand de tous les stoïciens [2]. Lorsqu'il mourut à 84 ans, après avoir rempli de son activité toute la première moitié du Ier siècle, le prestige dont il jouissait, parmi les Romains comme chez les Grecs, était immense : Pompée, qui le visita à son retour de Syrie, entretint avec lui une correspondance suivie. Posidonius dut cette souveraineté intellectuelle aussi bien à la merveilleuse variété des connaissances dont il fit preuve comme philosophe, historien, naturaliste, astronome, qu'à l'éclat de

1. A. Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, 1892, p. 238 ss. ; Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 86 ss., trad. Baudelot, Paris, 1927 ; Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921 ; *Kosmos und Sympathie*, 1926, pp. 308-376 ; P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonius* (*Veröffentlichungen des Forschungsinstitut f. vergleich. Religionsgesch.*, II, Heft. 4), Leipzig, 1927. — Parmi les auteurs qui ont soumis les théories de Reinhardt à une critique incisive nous citerons Jones, *Classical Philology*, 1932, XXVII, p. 113-135 ; S. Blankert, *Seneca* (epist. 90) *over Natuur en Cultur en Posidonius*, Amsterdam, 1941. Cf. aussi M. Van den Bruwaene, *Traces de Posidonius dans le premier livre des Tusculanes* (*Antiquité classique*, 1942, XI, p. 55 ss.). Sur ἔκσκηνοι ἡλίου dans Sextus Empiricus, cf. *Symbol.*, p. 190, n. 4, et sur le mythe du *De facie*, qui n'a pas pour source Posidonius, *ibid.*, p. 196 ss.

2. Cicéron, *Hortensius*, fr. 18, Müller : « Omnium maximum Stoïcorum » ; cf. Sén., *Ep.*, 90, 20.

son style abondant, imagé et coloré[1]. D'un esprit plus érudit que critique, il n'a point construit un système métaphysique original, qui soit comparable à celui des grands chefs d'école, mais il fut dans le Portique le représentant le plus éminent de ce syncrétisme qui régnait à son époque par lassitude des discussions stériles entre les sectes opposées. Il prêta l'appui de son autorité et de son éloquence à cet éclectisme dont Panétius lui avait donné l'exemple, qui tempérait la sèche rigueur de l'ancien stoïcisme et lui assura une liberté féconde en y mêlant des éléments platoniciens et aristotéliciens. D'autre part ses origines syriennes inclinaient Posidonius à se rapprocher des idées religieuses de l'Orient qui, avec l'astrologie, avait apporté aux Hellènes une conception nouvelle de l'homme et des dieux. Il fit concourir toutes les connaissances humaines à la constitution d'un vaste système dont le couronnement était l'adoration enthousiaste du Dieu qui pénètre l'organisme du Grand Tout. A côté de la logique, de la physique et de la morale, toutes les superstitions populaires ou sacerdotales, démonologie, divination et magie, y trouvaient leur place et leur justification par la doctrine de la sympathie universelle.

Si nous apercevons ainsi les causes générales de la vaste résonance, du profond retentissement qu'eut l'enseignement de ce Syrien naturalisé Rhodien, il s'en faut que nous puissions reconstruire avec sûreté l'édifice de sa doctrine. Les contradictions des historiens qui s'y sont essayés suffiraient à nous enseigner la prudence. Obligés de se servir de fragments épars et d'extraits souvent anonymes, par suite de cette habitude qu'avaient les anciens d'indiquer rarement leurs sources, les érudits ont combiné les passages qui semblaient le mieux s'harmoniser, en écartant comme étrangers les textes qui à une concordance générale mêlaient quelques divergences ; mais procéder ainsi, c'est admettre implicitement le postulat que le système du philosophe d'Apamée fut immuable. Or certainement, au cours d'une longue carrière, la pensée de Posidonius a évolué, comme avant lui celle de Platon, comme après lui celle de Porphyre[2], chez lesquels nous en pouvons mieux saisir les variations. Mais les œuvres de ce polygraphe étant perdues, nous sommes dans l'impossibilité, faute de documents de première main, de suivre les méandres de sa réflexion et d'en fixer le point de départ et le point d'arrivée.

Nous ne pouvons pas davantage déterminer la part personnelle de Posidonius dans la fusion qui s'accomplit entre le matérialisme stoïcien et la croyance

1. Strabon, III, 2, 9, p. 147.
2. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 365.

en une immortalité céleste. Nous ignorons trop profondément quelles furent à cet égard les convictions de la plupart des représentants du moyen-stoïcisme, et spécialement des nombreux propagateurs de cette doctrine composite, qui, nés en Orient, ont dû être tentés d'accorder leurs spéculations avec la théologie astrale des Sémites. Plusieurs d'entre eux eurent des Romains pour disciples et contribuèrent à la diffusion de ces idées nouvelles dans le monde latin[1], tels Athénodore de Tarse, qui fut le maître d'Octave, Antipater de Tyr, qui convertit Caton d'Utique à sa morale. C'est singulièrement restreindre la question à résoudre que de la traiter, en éplucheur de textes, comme une filiation verbale de philosophe à philosophe. Tout le problème des rapports religieux entre le Levant et le Couchant y est impliqué.

Cependant, au milieu de ces incertitudes, court un fil conducteur. Déjà les « Chaldéens », nous l'avons vu (p. 144), ont probablement imaginé que la chaleur qui entretient la vie dans notre organisme, est de même nature que celle qui, dans l'univers, allume la scintillation des étoiles divines[2]. Certainement le dogme que nos âmes sont congénères des astres, se répandit dans le monde hellénistique avec l'astrologie, et il est depuis cette époque enseigné par tous les adeptes de cette divination savante. Dès le IIe siècle il trouva un défenseur convaincu dans le grand astronome dont les théories scientifiques furent directement influencées par l'érudition chaldéenne. « On ne louera jamais assez Hipparque », dit Pline l'Ancien[3], « pour avoir établi, mieux que personne, la parenté des astres avec l'homme, et montré que nos âmes sont une parcelle du feu céleste ». A Rome, une envolée lyrique de Manilius[4] débute par ce vers que Goethe, ayant fait en 1784 par un temps radieux l'ascension du Broken, répétait pour exprimer l'admiration qu'il éprouvait : « Qui peut connaître le ciel sinon par une faveur du ciel, et trouver Dieu s'il ne fait lui-même partie des dieux ? » On pourrait multiplier les citations analogues d'astrologues postérieurs[5]. Le principe que le semblable connaît

1. Stoïciens orientaux et Romains : cf. Zeller, *Philos. Gr.*, III, 1, p. 585 ; *Cambridge ancient history,* XI, p. 641 ss.

2. Cf. *supra,* p. 144, et *Mystic. astral,* p. 279 [26].

3. Pline, *H. N.*, II, 26, 95 : « Hipparchus nunquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprobaverit cognationem (=συγγένειαν) cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli ; cf. *Relig. orient.*, p. 289, n. 56.

4. Manilius, II, 115 : « Quis caelum possit nisi caeli munere nosse, et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est... ni sanctos animis oculos natura dedisset cognatamque sibi mentem vertisset ad ipsam... caeloque veniret quod vocat in caelum sacra ad commercia rerum ». Cf. *Relig. or.*, *l. c.*, note

5. Cf. *Myst. astral.*, appendice, p. 279 [26] ss.

seul le semblable, exigeait que la nature de l'intelligence humaine ne différât pas de celle de la divinité ; car sinon, elle n'aurait pu avoir la notion de celle-ci [1]. Celui qui s'adonne avec ferveur à l'étude des constellations ne reçoit pas seulement d'elles une sèche instruction [2]. L'homme ne peut se rassasier du spectacle que lui offrent les astres resplendissants et leurs mouvements harmonieux. Il sent avec émotion en s'abandonnant à cette contemplation, le lien intime qui l'unit aux feux célestes. Sa raison entre en communion avec ces dieux visibles, un amour divin la transporte jusqu'aux voûtes éternelles, où elle se mêle au chœur sacré des étoiles et suit leurs évolutions rythmiques. L'âme ne trouve pas seulement dans ce ravissement une jouissance infinie : le ciel lui accorde la révélation de sa nature et lui apprend les lois qui dirigent ses révolutions.

Pour l'astrologie, cette extase mystique qui fait abstraction de la vie future [3], enivre l'homme dès cette vie terrestre d'une « ivresse abstème » : c'est la récompense immédiate d'une dévotion savante, née dans des temples qui étaient aussi des observatoires.

Mais lorsque s'affirma la croyance en une immortalité céleste, le transport passager concédé à l'homme ici-bas devint une anticipation de la béatitude que l'âme devait ressentir après la mort. Alors, échappant aux limitations des faibles organes des sens, la raison apercevra directement toute la splendeur de l'univers et obtiendra l'intelligence complète de ses mystères. Cette forme de l'eschatologie est la projection dans une éternité lumineuse des croyances dont la source première avait été « l'émotion cosmique » que fait naître la vue du ciel étoilé.

Or l'érudition de Posidonius s'était consacrée spécialement à l'étude des corps célestes. Il avait écrit sur ce sujet [4] un ouvrage qui comprenait au moins trois livres. La définition que donne de lui saint Augustin : « grand astrologue et aussi philosophe » [5], caractérise bien l'importance qu'avait pour lui la discipline chaldéenne, qu'il prétendit justifier comme toute la mantique en général.

1. Cf. Sextus Empiricus, *Math.* VII, 93 : Τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωστικά. C. Reinhardt, *Posidonius*, p. 417 ; *Kosmos u. Symp.*, p. 178 ss.

2. Sur ce qui suit, cf. *Mystic. astral.*

3. Cf. *infra*, ch. VII, p. 305.

4. Περὶ μετεώρων (Diog. Laërce, VII, 1, 135). De plus une μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, *Ibid.*, § 138, § 152. Cf. sur la sphère de Posidonius : Cic., *Nat. deor.*, II, 34, 88.

5. Aug., *Civ. Dei*, V, 5 : « Magnus astrologus idemque philosophus », à propos de la géniture des jumeaux ; V. 2 : « Posidonius multum astrologiae deditus... Fatalium siderum assertor » ; cf. Cicéron, *De fato*, III, 5, avec les notes d'A. Yvon, p. 30. — Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 545.

Il n'est pas douteux — bien qu'on en ait douté — que Posidonius adopta cette forme de mysticisme qui longtemps avant lui faisait partie intégrante de l'astrologie. Il fit couler dans le lit aride d'un stoïcisme devenu scolastique un large courant d'idées dérivées à la fois du pythagorisme platonicien de son époque et des vieilles religions astrales de l'Orient. Mais il resta foncièrement stoïcien en se refusant à admettre la spiritualité de l'âme et la transcendance de Dieu. L'âme, formée selon lui d'un mélange d'air et de feu, se mêle aussitôt après le décès aux esprits, invisibles comme elle, qui peuplent l'atmosphère. Dieu est immanent à l'univers ; le siège de la raison directrice du cosmos (ἡγεμονικόν) est la sphère des étoiles fixes, qui embrasse toutes les autres et détermine leurs révolutions [1]. Là aussi, au sommet du monde, mais non en dehors de lui, se réunissent les esprits bienheureux. De cette cime élevée ils prennent plaisir à observer les événements de notre terre lointaine et, divinisés, ils peuvent veiller sur elle et nous protéger [2].

Si l'on se souvient de la considération sans égale dont jouit à la fin de la République le maître rhodien, on admettra nécessairement qu'il contribua dans une large mesure à faire accepter dans la société romaine des doctrines qui, jusque là, n'y avaient obtenu qu'une faible audience. L'évolution intellectuelle qui se laisse observer chez son élève Cicéron est celle que devaient accomplir bien des esprits dans son entourage ; mais l'écrivain latin est le seul dont les sentiments intimes nous soient révélés par des écrits qui nous permettent de suivre les fluctuations de sa pensée inconstante.

On ne peut douter que, durant la plus grande partie de sa vie, Cicéron ait été agnostique. Son esprit se complaisait au scepticisme de la Nouvelle Académie, ou plutôt il adoptait à l'égard de la vie future l'attitude reçue dans le monde où il vivait : le problème de l'origine de l'âme et de sa destinée y était regardé non seulement comme insoluble, mais comme oiseux, indigne de préoccuper sérieusement, l'homme qui devait mettre son activité au service de l'Etat. La question du culte à rendre aux Mânes avait été réglée une fois pour toutes par l'ancien droit pontifical. Le vieil esprit romain se méfiait des spéculations sur l'au-delà, qui détournaient dangereusement les esprits des

1. Diog. Laërce, VII, 1, 138-139 = *Fragm. Stoïc.* II, p. 144 Arnim ; cf. Cic., *Somn. Scip.* 4 : « (Globus) unus caelestis est extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros. » Cf. Boyancé, *Songe*, p. 80 ss.

2. Cf. *Symbol.*, p. 123, n. 3 ; Sénèque, *Consol. Marc.*, XVIII ss. ; *Consol. Polyb.*, IX, 3 : « Fruitur nunc libero et aperto caelo ... omniaque rerum naturae bona summa cum voluptate perspicit ». Stace, *Silves*, V, 3, 19 ss., avec la note de Vollmer (p. 525).

réalités présentes. La pensée de Cicéron n'abandonna jamais entièrement cette attitude intellectuelle. Jusque dans la conclusion du traité *Sur la nature des dieux*, une de ses dernières œuvres, on le voit faire abstraction de toute rétribution dans un autre monde, mais invoquer uniquement le vieux concept grec, né de l'idée d'une responsabilité collective de la famille, celui que les fautes des parents sont punies sur leurs enfants [1]. Toutefois par l'étude des écrits de son maître Posidonius, et aussi par ses relations avec le sénateur Nigidius Figulus, adepte fervent du pythagorisme [2], Cicéron avait été mis en contact avec ce courant d'idées mystiques, qui commençait à se répandre en Occident. A mesure qu'il avançait en âge et que la vie lui apportait des désillusions, ces idées religieuses s'imposèrent davantage à sa réflexion [3]. En 54, après avoir renoncé à la vie politique, il composa la *République*, inspirée par l'œuvre homonyme de Platon. Comme celui-ci avait introduit à la fin de son ouvrage le célèbre mythe d'Er, son émule romain acheva le sien par ce morceau troublant qu'est le « *Songe de Scipion* », où le destructeur de Carthage reçoit les révélations du vainqueur de Zama [4]. Il a voulu pareillement donner comme conclusion à une œuvre consacrée à la constitution de l'Etat idéal, une description du sort réservé aux âmes d'élite dans l'au delà et cette description est présentée par un témoin de ce qui se passe dans ce monde mystérieux. De part et d'autre est formulée une doctrine de l'immortalité où l'homme de bien, et surtout celui qui a servi sa patrie, reçoit une récompense céleste, et où les exigences de la justice sont satisfaites par la récompense ou la punition posthumes du mérite et du démérite. Si l'imitateur latin du philosophe grec transporte, comme lui, dans le cosmos le théâtre de l'action mise en scène, il

1. Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 450, n. 1 ; p. 565, n. 2.
2. Cf. *supra*, p. 151.
3. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Altertum*, 1875, p. 349 s. ; Fowler, *Religious experience of the Roman people*, p. 382 ss.; Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 310 s.; Vicol, *Cicerone et l'epicureismo* dans *Ephemeris daco-romana*, 1945, X, p. 221 ss.
4. Au temps où l'on cherchait un peu partout des emprunts faits à Posidonius, le *Songe de Scipion* a été considéré comme tel, et récemment encore Van den Bruwaene (*A. C.* 1929, VIII, p. 127 ss.) a voulu démontrer qu'entre Cicéron et Platon il fallait admettre l'intervention d'un intermédiaire stoïcien, qui serait Posidonius. Cette opinion a été combattue par Reinhardt [*supra*, p. 157, n. 1] et par Harder, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis* (*Schriften der Königsb. Gelehrter Gesellschaft*, V, 3), Halle, 1929, et niée absolument par P. Boyancé, *Songe*. — Festugière, *Les thèmes du Songe de Scipion* (*Eranos*, XLIV, 1946, p. 370 s.), par une analyse sagace des thèmes développés dans le *Songe*, a montré qu'il était une mosaïque de lieux communs. Le seul trait propre à Cicéron est l'exaltation des vertus patriotiques, qui lui fait attribuer l'immortalité aux grands politiques.

a cependant modifié librement son modèle. Par un souci littéraire, il a dramatisé son exposé en le présentant, non sous la forme d'un récit fait par un visionnaire sans personnalité, comme l'est Er le Pamphylien, mais dans un dialogue entre deux hommes d'Etat des plus illustres de la République romaine. En outre, s'il a adopté le cadre général du mythe platonicien, Cicéron en a transformé le contenu en y introduisant les doctrines de la science hellénistique dans sa description des sphères célestes. Il a emprunté aussi à quelque représentant du stoïcisme éclectique l'opposition qu'il établit entre la vanité de l'immortalité terrestre qu'obtient la gloire conquise sur notre globe minusnuscule [1] et l'immensité de l'univers, où les grands hommes divinisés jouissent du spectacle merveilleux des sphères mouvantes et de la terre lointaine observé du ciel des étoiles fixes. C'est de cette contemplation enivrante et de l'audition de l'harmonie cosmique que se griseront éternellement les âmes bienheureuses. S'il paraît exclu que Cicéron ait suivi dans l'élaboration du *Songe* une œuvre déterminée de Posidonius, on peut croire que c'est à lui qu'il doit le coloris mystique de cette eschatologie astrale.

Celle-ci n'est encore présentée ici que comme un simple rêve : c'est une vision dont rien ne garantit la réalité. Mais en 45, Cicéron est frappé d'un deuil cruel par la perte de sa fille unique Tullia ; sa douleur lui persuade que cet être chéri vit toujours parmi les dieux. Il recommande, tout en s'en excusant comme d'une faiblesse déraisonnable, d'élever à cette jeune femme, non un tombeau, mais une chapelle (*fanum*), qui consacre son apothéose [2]. Nous saisissons ses sentiments intimes dans les lettres qu'il adressa alors à Atticus de la solitude d'Astura, au bord des marais Pontins. Lui-même épanche son chagrin en écrivant une *Consolatio*, dont les fragments conservés nous le montrent étrangement dominé par les doctrines pythagoriciennes : l'âme, exempte de toute matière, est céleste et divine, par conséquent éternelle ; sa vie ici-bas est une peine qui lui est infligée : elle naît pour expier des crimes antérieurs [3].

Troublé par le problème angoissant de notre destinée, l'esprit sensible de Cicéron se tourne, non point vers les vieilles croyances, alors discréditées, mais

1. Sur la vanité de l'immortalité terrestre, cf. *supra*, ch. II, p. 133 ss.

2. Pierre Boyancé, *L'apothéose de Tullia* (R. E. A., 1944, XLVI, pp. 179 ss.), pense que cette apothéose et la construction d'un hérôon ont été suggérées à Cicéron par la lecture de la *Consolation* de Crantor.

3. *Consol.* frag. 8 (= Lactance, *Inst.*, III, 18) : « Scelerum luendorum causa nasci homines ».

vers cette religion nouvelle qui apportait de l'Orient une philosophie mystique. L'*Hortensius* et les *Tusculanes*, rédigés dans cette même période de sa vie, nous montrent l'empire que le néo-stoïcisme de son maître rhodien et le néo-pythagorisme, qui comptait des tenants même au Sénat, exerçaient alors sur son esprit désabusé et attristé, et comment il cherchait dans les doctrines lumineuses d'une survivance remplie de félicité une consolation aux maux privés et publics dont il se sentait accablé. A la fin du *De senectute*, après avoir résumé d'après les philosophes grecs les preuves traditionnelles de l'immortalité, le vieillard, qui se sent proche de la mort, exprime par la bouche de son héros une aspiration ardente à voir luire le jour qui l'introduira dans une assemblée divine et lui fera quitter la tourbe fangeuse d'ici-bas [1]. Mais il ajoute : « Si je me trompe en croyant immortelles les âmes humaines, j'ai plaisir à me tromper et ne veux pas me laisser arracher cette erreur qui fait ma joie [2] ». Un espoir douteux auquel il se refuse à renoncer, telle est donc la dernière conclusion de Cicéron sur la question d'un l'au-delà, qui reste pour lui mystérieux.

Cette déviation du stoïcisme, qui l'inclinait vers l'eschatologie pythagoricienne, se fit accepter par ses tenants à Rome pendant plus d'un siècle, et l'expression la plus complète qui nous soit parvenue de cette philosophie composite se trouve dans les dialogues et les lettres de Sénèque, écrits au moment même où la secte était près de s'en détourner (p. 115). La perte presque totale des ouvrages publiés par les écrivains de l'époque alexandrine, celle même de la *Consolation* et de l'*Hortensius* de Cicéron, ont fait pour nous de Sénèque le prédicateur le plus éloquent et le plus explicite de cette croyance en l'immortalité céleste introduite dans l'école de Zénon par Posidonius et ses émules. Nous apercevons, grâce à l'écrivain latin, l'aboutissement ultime de cette tendance mystique à laquelle avait cédé le Portique, et nous pouvons rassembler, dispersés dans ses œuvres, et reconnaître mieux que nulle part ailleurs les éléments dont cette eschatologie est formée [3].

Comme Posidonius, Sénèque était éclectique. Le précepteur de Néron n'a

1. *Cato*, XXIII, 84 : « O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque profisciscar, cumque ex hac turba et colluvione discedam ». Cf. XXI, 77.

2. XXIII, 85 : « Quod si in hoc erro, qui animos immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, dum vivo, extorqueri volo » ; cf. *Tusc.*, I, 11, 24 ; I, 16, 39.

3. La plupart des passages de Sénèque relatifs à cette eschatologie ont déjà été réunis par Badstübner, *Beiträge zur Erklärung der philosophischen Schriften Senecas*, Hambourg, 1901, p. 10 ss.

jamais été le sectateur rigoureux d'aucun système dogmatique. Il prétend garder à l'égard des sages qu'il admire, l'indépendance de son jugement [1]. S'il condamne l'hédonisme des Épicuriens, il ne s'est pas fait faute de citer et de louer Épicure [2]. Il a concédé au scepticisme de l'Académie que, dans sa poursuite de la vérité absolue, l'intelligence humaine en ce bas monde n'atteint que la vraisemblance [3]. Dans sa première jeunesse, il s'était épris passionnément de l'ascétisme de Sotion, au point de pratiquer son végétarisme [4]. La largeur de son esprit conciliant l'inclinait aussi à céder à la séduction de ces perspectives radieuses que Pythagore et Platon avaient ouvertes sur la destinée future de l'âme. Mais Juste Lipse a déjà relevé les variations de Sénèque sur l'article de l'immortalité [5]. Pas plus sur ce point que sur les autres, ce moraliste du grand monde ne s'est beaucoup soucié d'être toujours conséquent avec lui-même, et il n'a jamais prétendu présenter un système logiquement cohérent. Il serait aisé de noter le flottement de sa pensée ondoyante dans ses épîtres, écrites sous l'impression du moment. Pour combattre la crainte du trépas, il n'hésite pas à invoquer l'argument épicurien que nous retombons après cette vie dans l'insensibilité qui précéda notre naissance. Ou bien il reprend l'alternative célèbre de Platon : la mort est une fin ou un passage [6]. Ailleurs, il présentera la survie de l'âme comme une simple hypothèse [7], ou comme un beau rêve [8]. De fait, il n'a pas cru qu'elle fût strictement démontrable ; mais, puisque selon lui, à défaut de la connaissance du vrai, l'esprit humain devait se contenter du vraisemblable, cette doctrine se recommandait suffisamment à ses yeux, comme celle de l'existence des dieux, par le consentement universel des peuples [9] et par l'approbation des sages éminents qui l'avaient enseignée [10]. S'il repoussait, comme tous les Stoïciens, les fables du

1. *Epist.*, 45, 4. Cf. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, 8e éd., p. 9 ss. ; Barth-Goedeckemeyer, *Die Stoa* [5], 1940, p. 154.
2. Cf. l'index de l'édition Haase, s. v. « Epicurei », « Epicurus ».
3. Barth-Goedeckemeyer, p. 153.
4. *Epist.*, 108, 17.
5. Juste Lipse, *Philosophia Stoïcorum*, III, 11.
6. *Ep.* 54, 4 ; 77, 11 ; *Consolatio. ad Marciam*, 19, 5. Cf. Pline, H. N., VII, 55, 188, et *infra*, note 8. — L'alternative est développée surtout dans *Consolatio. ad Polybium*, 9, 2-3.
7. *Epist.* 63, 16 ; 76, 25. Cf. 108, 17 ss.
8. *Epist.*, 102, début. De même la *Consolatio ad Marciam*, malgré l'argumentation épicurienne du § 19, 5, qui va jusqu'à affirmer que « Mors nec bonum nec malum ... omnia in nihil redigit ».
9. Consentement universel : *Epist.* 117, 6 ; 102, 2. Cf. Cicéron, *supra* p. 164.
10. Approbation des sages : *Epist.* 63, 16 ; 102, 2.

Tartare et jugeait oiseux qu'on s'attardât encore à les combattre [1], son sentiment s'attachait au dogme, introduit dans le Portique, de l'immortalité céleste. Il l'impose en certains passages avec force [2] ; elle est pour lui une foi, souvent professée, une conviction, qui est la conclusion naturelle de toute sa psychologie [3].

L'âme pour lui, comme pour tous les Stoïciens, est une substance matérielle [4], mais formée d'un feu d'une subtilité extrême [5]. Elle est descendue du ciel [6], et elle aspire, par suite de son origine même, à y remonter [7], car elle est unie, par une identité de nature, aux divinités qui agissent dans le cosmos [8], et particulièrement aux astres. Mais cet esprit divin est joint à un corps sujet à la mort [9]. Il le possède en vertu même de sa condition humaine, et c'est pourquoi il éprouve pour lui de l'inclination et de l'attachement [10]. Ce corps a le pouvoir d'agir, non seulement sur l'état physique, mais sur l'activité intellectuelle de l'homme [11]. Cependant Sénèque établit entre cette gangue de glaise et l'âme, issue de la sphère céleste, une opposition radicale, qui est étrangère à l'ancien stoïcisme. Notre organisme, fragile enveloppe, exposée à toutes les infirmités, à tous les accidents [12], est pour l'âme une cause de soucis et de troubles incessants. Il faut n'avoir avec lui que les rapports indispensables [13], se soustraire autant que possible à son contact malsain, le dominer et non se laisser asservir par lui [14] ; car bien que le corps n'ait pas le pouvoir de détruire le feu subtil qui le pénètre, il l'oppresse et le contrarie,

1. Fables du Tartare : cf. *supra*, ch. II, p. 120.
2. *Epist.*, 57, 9 ; *Consol. ad Marciam*, 24, 5 ss. ; *De brevit. vitae*, 19, 1.
3. Comme l'a bien montré Barth, *l. c.*, p. 165 ss.
4. *Epist.*, 106, 4 : « Animus corpus est ».
5. *Epist.*, 57, 8 ; 50, 6. — *Epist.*, 57, Sénèque combat la doctrine singulière de certains Stoïciens, que si un homme était écrasé sous un poids énorme, l'âme était aussi réduite en pièces, ne pouvant sortir du corps. Pour notre philosophe, sa subtilité même lui permet de s'échapper. Juste Lipse (*l. c.*) a retrouvé une trace de la même aberration stoïcienne dans Stace, *Thébaïde*, VI, 885 : « Obtritum cadaver animam propriis non reddidit astris ».
6. *Consol ad Helv.*, 6, 7 ; 11, 7 ; *Epist.*, 120, 15.
7. *Epist.*, 92, 30 ; 41, 5 ; 79, 12 ; *Consol. ad Marciam*, 24, 5.
8. *Consol. ad Helviam*, VI, 7.
9. Cf. l'exposé de Barth, *op. cit.*, p. 165 ss.
10. *Epist.*, 14, 1. Cf. *Symbol.* 21, n. 7 ; 364, n. 4.
11. *Dial.*, IV, *De ira*, II, 19, 1.
12. *Consol. Marc.*, XI, 3.
13. *Epist.*, 78, 22.
14. *De vita beata*, 8, 2 ; *Epist.*, 58, 23 ; 92, 33.

et il l'empêche d'atteindre le but auquel la nature le destine. Il est un poids en même temps qu'une peine pour l'âme : celle-ci se sent accablée par sa pression, et demeurerait sa captive, si la philosophie ne la ramenait des préoccupations terrestres vers le ciel [1]. Cette évasion lui rend la liberté [2] ; elle se soustrait ainsi à la prison où elle est retenue, est réconfortée par la contemplation des êtres célestes. Aussi le sage a-t-il hâte de briser définitivement les liens qui l'enchaînent [3], de sortir par la mort d'une geôle étroite, de quitter ce corps qui n'est pour lui qu'un logis malsain, où il est passagèrement hébergé [4], qu'une enveloppe dont il se dépouille comme d'un vêtement [5], et de rompre ainsi toute cohabitation avec un « ventre dégoûtant et fétide » [6]. Dans tous ces développements souvent répétés, Sénèque parle comme les Pythagoriciens et les Platoniciens, et sa rhétorique elle-même renchérit sur eux.

Le sage est un dieu sur la terre [7], et lorsqu'il la quitte il retourne vivre parmi les astres dans la société de ses égaux [8]. Mais la plupart des hommes ne s'élèvent point à une telle perfection : il faut que leur âme séjourne quelque temps dans la zone voisine de notre globe pour y effacer les tares contractées dans cette vie mortelle [9] ; elle est purifiée de ses souillures par les éléments entre le ciel et la terre, dans cet espace plein d'effroi, où le tonnerre et la foudre, le souffle des vents, les précipitations des nuages, de la neige, de la grêle provoquent comme un tumulte incessant [10]. Allégée du poids de ses fautes, elle s'élance vers les hauteurs célestes où elle retrouve les esprits bienheureux et peut s'entretenir avec le cénacle sacré des grands hommes du passé [11].

C'est sa parenté originelle avec les dieux, c'est la communauté d'une même essence, qui inspirent à l'esprit humain le désir de s'occuper des choses

1. *Epist.*, 65, 16 s. ; *De tranquill. animae,* XI, 1.
2. *Epist.*, 65, 16.
3. *Cons. ad Marciam,* 23, 2 ; *Cons. ad Polyb.*, 9, 3.
4. *Epist.*, 120, 14. — Cf. 65, 21 : « Corpus domicilium obnoxium »; 102, 24; 70, 16.
5. *Cons. ad. Marciam,* 25, 1 ; *Ep.*, 92, 13 : « Corpus animi est velamentum ».
6. *Epist.*, 102, 27, s'oppose à la doctrine épicurienne sur le plaisir du ventre. Cf. *supra,* ch. II, p. 141, n. 2.
7. *Consol. ad Marciam,* 26 ; *Consol. ad Helviam,* XI, 5. Cf. *Symbol.*, p. 264 ; p. 271.
8. *Consol ad Helviam,* 20, 2 ; *Quaest. nat.* I, Prolog. 12. Cf. *Symbolisme,* p. 128 ss.
9. *Consol. ad Marc.*, 25, 1 ;
10. *Cons. ad Helv.*, 20, 2 ; *Quaest. nat.*, I, Prol. 14. Cf. *infra,* ch. IV, p. 208 ; *Symbol.*, p. 126 ss.
11. *Consol. ad Marc.*, 25, 2. Cf. *Mystic. astral.*, p. 274, n. 1.

célestes, en même temps qu'elles lui donnent la faculté de les comprendre[1]. Cet esprit, même en cette vie, lorsqu'il est étroitement lié au corps, dont le poids pèse sur lui, a la faculté de parcourir rapidement tout l'univers et la série des siècles passés et futurs. Il se montre égal à l'infini de l'espace et du temps[2]. Sa pensée s'attache à l'étude des forces divines disséminées dans le monde et surtout à l'observation du ciel et des astres, et cette application est pour lui une source intarissable de délectation[3] ; car la nature n'a rien produit de plus grand et de plus splendide que le firmament, dont l'âme, qui en est une particule détachée, est la contemplatrice et l'admiratrice[4]. Il est l'objet le plus digne de solliciter les recherches de la raison. Il détourne celle-ci de tout ce qui est médiocre et vil et lui procure à la fois les plaisirs les plus purs et l'élévation la plus sublime[5]. Avant même qu'elle soit délivrée de sa prison charnelle, elle peut, dans le ravissement de l'extase, s'élever jusqu'aux hauteurs célestes[6]. Mais lorsque le trépas l'aura libérée de la nécessité de se servir de ses organes corporels, jouissant du spectacle merveilleux que lui offre le chœur des étoiles[7], elle comprendra pleinement les causes de leur course ininterrompue et pénétrera les secrets les plus intimes de la nature. La contemplation des astres, au milieu desquels elle vivra, comme, du haut de son observatoire, la vue de la terre qu'elle a quittée[8], lui vaudront une jouissance toujours renouvelée.

Il y a ainsi un parallélisme parfait entre l'activité intellectuelle du sage ici-bas, et celle des bienheureux dans les sphères étoilées[9] ; les joies que

1. *Quaest N.*, Prol. 17 ; *Consol. ad Helviam,* VIII, 6 (Cf. Manilius, II, 115); *Epist.*, 93, 9 ; *De Provid.*, I. 5. Sur la *cognatio* de l'homme et de Dieu, cf. *Consol. ad Helviam,* 11, 7 ; *Epist.*, 108, 17.

2. *Ad Helviam,* 20, 2 ; *Epist.*, 102, 20, 22 ; Cf. Cicéron, *Hortensius,* fr. 50 Müller.

3. *Ad Helviam,* 20, 2 ; *Epist.*, 102, 27-28 ; *Quaest nat.*, Prol., 17; *De Beneficiis,* IV, 23.

4. *Cons. ad Helviam,* 8, 4 : « Animus contemplator admiratorque mundi »; *Epist.*, 94, 56. Idées de Posidonius : cf. *Myst. astral.*, 268, note 1.

5. *Quaest Nat.*, IV, 4, 2 ; *De Benef.*, IV, 23 ; cf. Barth, *op. cit.*, p. 155 ss.

6. *Epist.*, 79, 12. Cf. *Consol. ad Helviam,* VIII, 6 : L'idée d'une extase, qui ravit l'esprit et le transporte au milieu des constellations, est beaucoup moins accusée chez Sénèque que chez d'autres auteurs (cf. *supra,* p. 160). Un tel mysticisme répugnait à l'esprit romain, et Sénèque, qui a dû en trouver l'indication dans ses sources, n'y fait allusion qu'en passant et à mots couverts.

7. *Consol. ad Marciam,* 25 ; *Consol. ad Pol.*, 9, 3 ; 9, 8 ; *Quaest nat.* I, Prol. 7-12 ; *Epist.*, 93, 9.

8. *Consol. ad Marc.*, 25, 4 ; *Consol. ad Polyb.* 9, 3 ; cf. *Symbol.*, p. 123, n. 3.

9. L'idée est platonicienne, cf. *Epinomis,* pp. 896 c et 992 b. Même idée dans les *Lois,* X ; *Timée,* 90 bd. Cf. Ed. des Places, A. C., 1942, XI, p. 97.

procure aux esprits studieux la recherche de la vérité sont une anticipation de la félicité que l'âme, dégagée de tout contact avec le corps, éprouvera dans une autre vie[1], au moins jusqu'au jour lointain de la conflagration universelle[2]. Ainsi la mort n'est pas pour nous un châtiment, et il est déraisonnable de la redouter comme le fait le vulgaire. Sénèque ne se contente pas de reprendre pêle-mêle les considérations traditionnelles chez les philosophes pour combattre cette crainte. Il répétera avec les Épicuriens, nous l'avons vu[3], que l'on retombe après le décès dans l'inconscience qui a précédé la naissance, avec les Stoïciens que cette nécessité, inhérente à la condition humaine, est conforme aux lois divines de la nature, que la mort nous délivre de tous les maux, y compris l'appréhension même de cette mort. Il reproduira inlassablement tous les arguments propres à faire accepter, sans rébellion, la soumission à un sort inéluctable. Mais ce n'est plus seulement la résignation que prêche le philosophe : il fait luire une grande espérance. Il oppose à la bassesse et à l'étroitesse de notre demeure présente l'élévation et l'immensité de son séjour céleste[4], à l'obscurité qui offusque notre vue ici-bas, la splendeur éclatante des sphères éthérées, où toutes les ténèbres seront dissipées[5], au trouble et à la confusion de notre existence agitée le repos dont nous jouirons dans la sérénité de la lumière supérieure, quand, après avoir été ballottés par les orages de la vie, nous atteindrons le havre tranquille des cieux[6], à la brièveté enfin de notre passage en ce bas monde la pérennité de notre béatitude dans un monde meilleur[7]. Ainsi notre vie humaine est un simple prélude, une préparation à une autre vie plus longue et plus heureuse, qui commence au moment du décès[8]. La première est comparable à la gestation du fœtus dans le sein de sa mère : de même que l'enfant vient au monde dans la douleur et se dépouille des membranes qui l'enveloppent, ainsi notre

1. *Quaest Nat.*, I, Prol. 6-7.
2. *Cons. ad Marc.*, 26, 6-7.
3. Argument épicurien, cf. *supra*, p. 125. *Epist.*, 92, 34, reprend la pensée de Lucrèce (Cf. *supra*, ch. I, p. 16) qu'il importe peu que le feu détruise le corps, que la terre le recouvre, que les carnassiers le dévorent. Sur ces exhortations à mépriser la mort, dont Sénèque a donné le meilleur exemple par sa propre fin, cf. Barth., *op. cit.* [*supra*, p. 165, n. 1], p. 176 ss.
4. *Consol. ad Polyb.*, IX, 8 ; *Epist.*, 92, 31 ; 120, 15 ; *Quaest nat.*, I, Prol. 8-13.
5. *Epist.*, 79, 12 ; 102, 28.
6. *Consol. ad Marciam*, 24, 5 ; *Consol. ad Polyb.*, 9, 6. Cf. sur ce repos dans la lumière céleste, *Symbol.*, p. 374 ss.
7. *Consol. ad Polyb.*, 9, 6 ; *Cons. ad Marciam*, 26, 7.
8. *Epist.*, 102, 22 ss.

existence terrestre mûrit une seconde parturition, pénible comme la précédente, qui nous débarrassera des téguments corporels où nous sommes enserrés[1]. « Le jour crucial que nous redoutons comme le dernier est celui de notre naissance pour l'éternité »[2].

Ainsi la prédication de Sénèque en arrive à répandre des idées toutes proches des croyances chrétiennes, à user même parfois d'un langage qui pourrait être celui d'un apologiste. L'on comprend qu'on l'ait regardé comme secrètement conquis à la foi nouvelle — malgré son suicide — et admis l'authenticité de la prétendue correspondance échangée entre lui et saint Paul. Sa propagande morale, en effet, recommande des exercices spirituels qui pourraient être ceux d'un chrétien. C'est ainsi qu'il exhorte à la méditation de la mort, pour se préparer à celle-ci et se rendre digne de l'obtenir en épurant sa pensée par cette concentration de l'esprit sur un tel objet. Mais il ne fait ici que suivre Platon[3]. Sans doute si les œuvres des prédécesseurs grecs du moraliste romain n'avaient pas péri, y trouverions-nous développées déjà les mêmes idées que chez lui, et il apparaîtrait que ce directeur de conscience n'a fait que les transposer en latin et les vulgariser en leur prêtant l'attrait de son éloquence pittoresque, incisive et pressante.

1. Cf. N. C. VI.
2. *Epist.*, 102, 28-29 : « Dies iste quem tanquam extremum reformidas aeterni natalis est ».
3. C'est la μελέτη θανάτου de Platon, *Phédon*, 81 A, à laquelle Sénèque fait directement allusion dans la *Consolatio ad Marciam*, 23, 2. Cf. *Symbol.*, p. 365.

III. — Formes de l'immortalité céleste[1].

Nous avons marqué les voies par lesquelles la foi en l'immortalité astrale se propagea dans le monde antique et rappelé quels furent les principaux défenseurs de cette croyance, dans la mesure où nous les connaissons. Mais il s'en faut que nous puissions en suivre le développement à travers la littérature religieuse et philosophique et indiquer la part qui revient dans ses transformations à chacun de ses adhérents. Nous devons nous contenter d'exposer brièvement ici, pour terminer ce chapitre, quelles furent les diverses formes que prit successivement cette grande doctrine eschatologique.

Des croyances répandues chez beaucoup de peuples par le monde mettent la survie de l'âme en relation avec les astres. Longtemps on se figura naïvement qu'un nouveau soleil était créé chaque matin[2] ou du moins chaque hiver, qu'une « nouvelle lune » naissait chaque mois, et des traces de cette idée primitive ont survécu dans les religions de l'antiquité et jusque dans notre langage moderne. Mais lorsqu'on se rendit compte que les mêmes luminaires célestes, après avoir amorti leurs feux et perdu leur éclat, réapparaissaient pour recouvrer bientôt leur splendeur, que les étoiles qui s'allumaient au crépuscule étaient les mêmes qui s'étaient éteintes à l'aurore, leurs vicissitudes furent mises en rapport avec la destinée de l'homme, qui devait, comme eux, renaître à une vie nouvelle[3]. Diverses tribus sauvages associent ainsi les astres et spécialement la lune à la résurrection des morts. Le disque blafard, qui verse dans les ténèbres nocturnes sa lueur indécise, faisait apparaître les fantômes qui hantaient les songes et les veilles. Il était la puissance qui présidait à la vie d'outre-tombe. Chez les Grecs, dès les temps les plus anciens, Hécate est à la fois la déesse lunaire, l'évocatrice des revenants et la reine des Enfers. En Orient des idées astrologiques se mêlaient à cette mythologie ; on enseigna que les rayons froids et humides de l'astre des nuits corrompaient la chair des morts et en détachaient ainsi

1. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, Στοιχεῖα, II, 1915 ; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917. Gundel dans Roscher, s. v. « Sternbilder », p. 1065 ss.
2. C'était encore l'opinion des Épicuriens, cf. *Symbol.*, p. 60, *infra*, ch. IV, p. 195.
3. *Symbol.*, p. 218, n. 1 ; p. 211, n. 6.

l'âme, qui abandonnait progressivement le cadavre. Aux jours critiques où ils exerçaient une influence plus active sur cette dissociation, les Syriens offraient des sacrifices sur les tombeaux et la triple commémoration des trépassés dans l'Eglise byzantine a pour origine première ces offrandes des cultes sidéraux [1].

C'était aussi une opinion très répandue, et qui a survécu dans le folklore européen, que chaque homme a son étoile au ciel [2]. Elle est éclatante, s'il a un sort brillant ; pâle, s'il est de condition modeste. Elle s'allume à sa naissance, et à sa mort elle tombe. La chute d'une étoile filante indique donc un décès. Cette idée vulgaire était courante dans l'antiquité. Pline l'a rapporte en lui déniant toute vérité [3], et elle est encore combattue au Ve siècle, par Eusèbe d'Alexandrie [4] : « Il n'y avait donc que deux étoiles au temps d'Adam et d'Eve, interroge l'évêque, et huit après le déluge, quand Noé et sept autres personnes furent sauvés dans l'arche » ? Les formules des épitaphes et l'usage même de la langue indiquent combien était triviale la croyance que chacun naissait, comme nous le disons encore, sous une bonne ou mauvaise, étoile. *Astrosus* en latin est l'équivalent de notre « malchanceux » [5]. Cette doctrine d'une astrologie rudimentaire fut incorporée dans le système de la généthlialogie savante. Bien que celle-ci attribuât aux planètes et aux signes du zodiaque une influence prédominante, elle enseignait aussi, comme le voulait l'opinion populaire, que chacune des étoiles les plus brillantes (λαμπροὶ ἀστέρες), si elle était dans une position favorable, assurait au nouveau-né richesse, puissance et gloire .

Une autre croyance largement admise à travers le monde était celle que les esprits des morts allaient habiter la lune [7]. En Orient, elle conserva une forme grossière, qui remonte certainement à un paganisme très primitif. Nous la trouvons dans l'Inde comme dans le manichéisme, né en Mésopotamie au IIIe siècle, mais qui admit dans ses spéculations souvent extravagantes beaucoup d'anciennes traditions. Tous ceux qui abandonnent cette

1. *C. R. acad. inscr.*, 1918, p. 278 ss. Cf. Freistedt, *Altchristl. Gedächnisstage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben der Antike*, 1928. Cf. *supra*, ch. I, p. 28.
2. Capelle, *op. cit.*, p. 19 ss.; Mani « né sous une étoile brillante dans la race des maîtres » : Scheftelowitz, *Entstehung der Mani-Religion*, Giessen, 1926, p. 15.
3. Pline, *N. H.*, II, 8, 28.
4. Euseb. Alex., *De Astronomia*, 1 (P. G. LXXXVI, 1, p. 453) ; cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 386, n. 2.
5 *Thes. l. L.*, s. v.
6 *C. C. A. G.*, V, pars. 1, p. 196 ss.
7. Capelle, *op. cit.*, p. 1 ss.

terre, dit un Upanishad, vont dans la lune ; l'haleine de ces morts l'enfle pendant la première moitié du mois. De même selon les Manichéens, durant le croissant, le disque de la lune se gonfle d'âmes, conçues comme lumineuses, qu'il puise sur la terre, et, pendant le décours, il les transvase dans le soleil. Ou bien, usant d'une image bien antérieure à lui, Mani disait encore que la barque de la lune, qui vogue dans le ciel, se chargeait d'âmes qu'elle transbordait chaque mois sur le vaisseau plus grand du soleil[1].

La connexion qu'on établissait entre la lune et l'idée d'immortalité dans les religions syro-puniques se manifeste en Afrique par l'abondance extraordinaire des monuments funéraires qui portent le symbole du croissant, soit seul, soit associé au disque solaire et à la planète Vénus[2] : ces symboles astraux sont identiques à ceux dont se servaient déjà les Babyloniens, créateurs de la triade Sîn, Shamash, Ishtar. Mais ce n'est pas seulement chez les peuples sémitiques que nous trouvons sur les tombeaux le croissant, soit isolé, soit accompagné d'autres figures : il est d'une fréquence particulière en pays celtique, et l'on a démontré que cet emblème de la lunule n'y est ni d'importation romaine, ni d'origine germanique, mais appartient au vieux fonds de la religion indigène. Il est possible que les Druides aient placé dans la lune l'autre monde, l'*orbis alius*[3], où les hommes poursuivaient une existence que la mort n'interrompait point ; mais l'examen des monuments montre qu'aux traditions autochtones se sont probablement mêlées en Gaule les doctrines orientales des mystères de la Grande Mère, et peut-être aussi celles du pythagorisme.

Pour le soleil, une croyance fort ancienne voulait que les morts l'accompagnassent dans sa course et descendissent avec lui des confins occidentaux de la terre dans le monde souterrain[4]. C'est là que l'astre affaibli recouvrait ses forces pendant la nuit, c'est là aussi que les défunts devaient être revivifiés. On sait quelle fut la puissance de cette foi dans l'ancienne Egypte[5] : les âmes montaient dans la barque de Râ et, après avoir parcouru avec lui le cercle du ciel, s'enfonçaient avec lui dans la région inférieure par une fente de la

1. *Symbol.*, p. 178 ss.. Transformation morale de cette croyance dans le mazdéisme : Darmesteter, *Zend-Avesta*, Yasht VII, t. II, p. 408, n. 4.
2. *Symbol.*, p. 209 ss.
3. Lucain, I, 456 ss.. Cf. *Symbol.*, p. 213 ss.
4. Persistance de cette vieille idée, attestée à propos de Constance Chlore, cf. *infra*, ch. VI, p. 292.
5. Breasted, *Development of religion in ancient Egypt*, p. 100 ss.

terre ou par delà l'Océan. C'est l'origine première du rôle de psychopompe que nous verrons attribué au dieu solaire.

Enfin beaucoup de peuples ont cru que les âmes, après s'être envolées à travers les airs, circulaient ensuite dans les cieux sous la forme d'étoiles brillantes [1]. La multitude des astres qui scintillent au firmament est celle des morts innombrables qui ont quitté la terre. Leur foule serrée se presse surtout dans la longue traînée lumineuse de la Voie lactée, qui est par excellence le séjour des trépassés [2]. Une autre croyance reconnaissait dans l'anneau blanchâtre de cette nébuleuse, qui traverse la voûte céleste, la grand'route que suivaient les défunts pour monter au sommet du monde, et une survivance verbale de cette vieille idée s'est conservée dans le nom même de Voie lactée.

Certaines de ces opinions très diverses sur le sort des âmes après la mort, qu'on trouve répandues parmi mainte population non civilisée, peuvent aussi avoir eu cours dans le folklore des anciens Grecs, mais nous n'en avons aucune preuve. De même que les Hellènes n'ont accordé aux astres qu'une place restreinte et secondaire dans leur religion anthropomorphique, ils n'ont pas ou n'ont guère cru primitivement que les âmes montaient vers le ciel étoilé. Cette doctrine est même absolument étrangère aux premiers penseurs ioniens [3].

*
* *

L'immortalité astrale, dont nous avons suivi la propagation de la Perse et de la Babylonie jusqu'aux Pythagoriciens, se distingue nettement des idées vulgaires que nous venons de passer rapidement en revue : ce fut une doctrine savante qui était liée à une cosmologie et à une astronomie relativement avancées, et qui se modifia à mesure que progressait la science. Nous allons tâcher de définir les divers aspects sous lesquels elle se présenta, en parlant successivement de l'immortalité lunaire, solaire et stellaire.

La première étape que l'âme doit franchir pour s'élever vers les cieux est la traversée de l'atmosphère. Nous avons vu précédemment (p. 78) que l'âme est souvent conçue comme un souffle, qui, exhalé par le moribond, flotte dans l'air ambiant, mêlé aux vents. L'antique conception que l'air est l'élément

1. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 113 ss. ; Capelle, *op. cit.*, p. 19 ss.
2. Capelle, p. 37 ss. ; Boyancé, *Songe*, p. 133 ss.; cf. Gundel, *R. E.*, s. v. Γαλάξιας Sur cette route des âmes cf. *infra*, ch. VI, p. 280.
3. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 113.

où se meuvent les esprits des morts prit une force nouvelle et une signification plus profonde lorsque fut admise la doctrine de l'immortalité astrale ; car l'atmosphère, que les âmes devront nécessairement franchir pour atteindre les sphères célestes, ne sera plus pour elles qu'un séjour transitoire, un lieu de passage jusqu'à l'astre le plus proche de notre globe, la lune.

Pour les Pythagoriciens l'espace compris entre la terre et la lune est « rempli d'âmes »[1]. Il est constamment parcouru par le va et vient d'une foule d'entre elles, dont les unes descendent ici-bas, saisies du désir de s'incarner dans un corps, d'autres, le cycle de leurs épreuves terrestres révolu, remontent vers les sphères supérieures. Ces philosophes enseignaient, — comme l'avait fait déjà le mazdéisme — que les Vents, conçus comme des divinités, peuvent favoriser ou contrarier l'ascension des esprits des morts et, en les secouant dans leurs tourbillons, les châtier et les alléger du poids de leurs fautes[2]. Ou encore ils admettaient qu'un dieu psychopompe conduisait ces âmes vers leur demeure céleste et les protégeait contre les attaques des démons aériens qui tentaient de s'opposer à leur vol[3]. Nous aurons à reparler de ces idées mythologiques à propos des peines des Enfers[4], car pour les défenseurs de l'immortalité céleste, ces *inferi* sont la zone inférieure du monde, remplie du trouble des éléments, qui s'étend à proximité de notre terre, et où les *eïdôla* restent exposés à de cruels tourments.

Les Pythagoriciens admirent qu'après avoir été purifiées dans les airs, les âmes allaient se fixer dans la lune. A la question : « Que sont les îles des Bienheureux ? » la doctrine orthodoxe de la secte, nous l'avons vu (p. 146) répondait : « le soleil et la lune »[5]. Ces astres étaient pour eux des îles mouvantes baignées dans un fluide lumineux, que leur révolution rapide faisait bruire autour d'elles. Ces penseurs, qui agitèrent toutes les hypothèses scientifiques, admettaient la pluralité des mondes, opinion que Fontenelle défendait encore en 1686, non sans ingéniosité. Les astres étaient d'autres terres, entourées d'air, qui roulaient dans l'éther infini. La lune en particulier devenait la « terre éthérée », la « terre olympique »[6], et c'était là que se trouvaient

1. Diogène Laërce, VIII, 32 : Εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλέων. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, 1922, p. 129, n. 12, p. 226 ss.
2. Cf. *Symbol.*, p. 117.
3. Cf. *infra*, ch. VI, p. 300.
4. Cf. *infra*, ch. IV, p. 208.
5. Jamblique, *V. P.*, XVIII ; 2 = Diels, *Vorsokr.*, 3, p. 358, 18. Cf. Plut., *De genio Socratis*, 22, p. 590 c ; Hiéroclès, *In aur. carmen*, fin.
6. Cf. *Symbol.*, pp. 167, 184, 188 ; *supra*, p. 146.

les Champs Elysées, les prairies de l'Hadès, où étaient admis les Elus. Dans ce séjour sélénien, comme, selon Homère, dans les îles Fortunées, les héros se reposaient à jamais, et Pythagore lui-même s'y réjouissait au milieu des sages, avec Orphée et Platon [1]. Perséphone, assimilée à Artémis, régnait sur ce royaume des ombres heureuses. La lune, comme cette déesse infernale, ne se transportait-elle pas alternativement au-dessus et au-dessous de la terre ? Les planètes étaient les chiens de cette chasseresse toujours en course, qui autour d'elle battaient en tout sens les champs de l'espace [2].

A tous égards l'astre nocturne, destiné à recevoir les âmes les plus hautes, était supérieur à notre globe terrestre [3]. Les auteurs d'apocalypses pythagoriciennes peuplèrent les montagnes et les vallées lunaires d'animaux fantastiques, plus robustes que ceux de notre faune, y firent croître des plantes étranges, plus vigoureuses que la flore d'ici-bas. Les séléniens, nourris des vapeurs de l'atmosphère, n'étaient point, selon eux, soumis aux besoins humains. Dans son *Histoire Véritable*, Lucien a parodié ces folles imaginations avec une outrance comique et une obscénité bouffonne [4].

A côté des Néopythagoriciens, les Stoïciens éclectiques, et en particulier Posidonius, firent à l'eschatologie lunaire une place dans leur système, et ils entreprirent de la justifier par les doctrines physiques du Portique. Suivant eux, nous l'avons vu (p. 114), les âmes, souffles ignés, s'élèvent en vertu de leur légèreté même à travers notre atmosphère épaissie par les brouillards et les nuages, vers les feux subtils du ciel [5]. Leur ascension ne se fait point sans obstacle : l'air, l'eau et le feu forment des zones concentriques, toujours en mouvement autour de la terre pesante et stable. En traversant ces éléments superposés, les âmes sont ventilées, lavées, brûlées, et ainsi purifiées et délestées du poids de leurs souillures — nous aurons à revenir sur ce purgatoire aérien [6]. Lorsqu'elles atteignent la région supérieure de l'atmosphère, elles y trouvent, dans l'éther qui environne la lune, un gaz léger et chaud, semblable à leur propre substance, et elles y demeurent en équilibre. Conçues comme matérielles et de forme sphérique — car la sphère, la plus parfaite des formes, convient à la divinité [7] — elles sont nourries, ainsi que les astres,

1. Cf. *Ibid.*, p. 184 s., 315.
2. *Ibid.*, p. 185, n. 3.
3. Ettig, *Acher.*, p. 400.
4. *Symbol.*, pp. 182, 190.
5. Cf. *supra*, ch. II, p. 120 et p. 122.
6. Cf. *Symbol.*, p. 132 ss., et *infra*, ch. IV, p. 208.
7. *Symbol.*, p. 122, n. 4.

par les exhalaisons qui montent du sol et des eaux. Ces globes innombrables d'un feu doué d'intelligence, forment un chœur animé, évoluant autour de l'astre des nuits. Les Champs Elysées ne se trouvent pas, selon cette théorie, sur la lune elle-même, qui cesse d'être l'habitat des héros, mais dans le fluide ardent et pur qui environne celle-ci et où ne pénètrent que des âmes pures comme lui[1]. A ces âmes d'élite, qu'ont divinisées leurs vertus, est réservée une demeure sublime, « là où l'air obscur qui s'étend de la terre jusqu'au cours de la lune, vient toucher les cercles étoilés ». C'est ici que Lucain fait vivre les Mânes de Pompée[2], promu au rang de demi-dieu, ici aussi que siège, « sinon dans les astres, tout proche cependant des astres », le père de Trajan[3] ; et tout à la fin du paganisme, l'empereur Julien, au début de sa satire des *Césars*, se figure ceux-ci banquetant, comme il convient, à un niveau inférieur au festin des dieux, qui se réunissent au sommet du ciel : « Il parut bon, dit-il, qu'ils dînassent dans l'air supérieur, exactement sous la lune ; la légèreté du corps dont ils étaient revêtus et aussi la révolution de cet astre les y soutenaient »[4].

Cette zone, la plus basse des sept sphères planétaires, où l'éther serein confine à notre atmosphère embrumée, est la frontière entre le monde des dieux et celui des hommes, « l'isthme entre l'immortalité et la génération »[5], la ligne de démarcation entre la vie bienheureuse et cette mort qu'est en réalité notre existence ici-bas. Aristote avait déjà fortement marqué la distinction entre les deux moitiés de l'univers, l'une active, l'autre passive, les cieux que remplit un éther inaltérable, qui ne sont soumis ni au devenir ni à la corruption, et notre monde sublunaire composé de quatre éléments où tout naît, se transforme et meurt. Néopythagoriciens et Néostoïciens, insistant sur cette opposition, se plurent à faire saillir le contraste entre la splendeur et

1. *Symbol.*, p. 192 ss.
2. Lucain, IX, 5 ss. : « Qua niger astriferis conectitur axibus aer, / quodque patet terras inter lunaeque meatus, / semidei Manes habitant, quos ignea virtus / innocuos vita patientes aetheris imi / fecit et aeternos animam collegit in orbes ». Dans un système religieux de zones cosmiques, qui paraît avoir pénétré chez les Etrusques, entre la lune et la terre habitent, dans la partie supérieure, les demi-dieux (*hemithei*), dans la partie inférieure les héros ; cf. St. Weinstock, J. R. S. 1946, XXXVI, p. 104 ss.
3. Pline, *Paneg.*, 89, 2 « Si non sidera, proximam tamen sideribus obtines sedem » ; cf. *Fragm.*, *Stoic.*, 817, Arnim.
4. Julien, *Césars*, 307 C. La révolution de la lune qu'ils accompagnent, les soutient en vertu de la force centrifuge.
5. Ocellus Lucanus, II, 2 « Ἰσθμὸς ἀθανασίας καὶ γενέσεως. Cf. *Symbol.*, p. 194 s. ; Immisch, *Agatharchidea*, p. 73 ; Rougier, *op. cit.* [*supra*, p. 143, n. 1], p. 34.

les ténèbres, la sérénité et le trouble, la paix et la guerre, la constance et la mutabilité, la vérité et l'erreur, la félicité et la misère qui règnent dans le séjour des dieux et dans l'habitat des humains où pénètrent les âmes descendant ici-bas dès qu'elles ont franchi le cercle de la lune.

Le croissant, nous le rappelions plus haut (p. 173), apparaît souvent sur les monuments funéraires de l'époque romaine, soit isolément, soit associé à divers symboles et, en Afrique comme chez les Celtes, il exprime discrètement de vieilles croyances indigènes, qu'il est difficile de définir exactement. Cet emblème n'est figuré sur les épitaphes de Rome et de l'Italie que très exceptionnellement [1]. Toutefois certaines œuvres de la sculpture y révèlent, plus clairement que les emblèmes astraux, quelle était dans les classes aisées — celles qui pouvaient s'offrir de tels marbres — la diffusion de la croyance à l'immortalité lunaire. Pour ne citer qu'un exemple particulièrement révélateur, un bas-relief romain du Musée de Copenhague nous montre les bustes accolés d'un frère et d'une sœur, et l'effigie de la fillette est posée sur un large croissant et entourée de sept étoiles, images des planètes [2]. Ce motif fait évidemment allusion à la croyance que la lune est le séjour des âmes innocentes, comme celle de cette enfant inconnue [3].

Dans ce qui précède nous avons constaté comment la philosophie et la physique sont intervenues pour transformer la vieille croyance à l'ascension des âmes vers la lune. L'action de théories qui prétendaient expliquer le système du monde est plus sensible encore dans les autres doctrines de l'immortalité astrale. Ce fut cette alliance qui leur donna la force de s'imposer aux esprits cultivés. Par leur accord avec la science du temps elles satisfaisaient en même temps la raison et la foi. Seulement, comme toute cette eschatologie reposait en réalité sur une cosmographie erronée, son sort se trouva lié à celui d'une conception fausse de l'univers, et elle s'écroula avec celle-ci.

La première de ces doctrines nous paraît la plus raisonnable, parce qu'elle se fonde sur le rôle primordial du soleil dans notre monde planétaire. Sa source lointaine doit être cherchée en Orient ; elle naquit après que les prêtres « chaldéens », dépouillant la lune de la prééminence qu'ils lui attribuaient à l'origine, reconnurent l'importance sans égale de l'astre du jour dans le cosmos. Ces théologiens astronomes tirèrent de leur constatation un système où il y

1. *Symbol.*, p. 240, p. 252.
2. *Symbol.*, p. 241 et pl. XX, 2.
3. Cf. *infra*, ch. VII sur les ἄωροι et N. C., VII.

a comme une anticipation de la gravitation universelle, et qui devait séduire à la fois par sa grandeur et par sa logique. Il se répandit dans le monde au IIe et au Ier siècle avant notre ère, et certains indices montrent que les Pythagoriciens, fort adonnés à l'astrologie, furent parmi les premiers à l'adopter[1]. Certainement il fut connu de Posidonius, et sans doute les écrits de celui-ci contribuèrent-ils à lui assurer une large diffusion[2].

Le soleil, au quatrième rang, c'est-à-dire au milieu de la série « chaldéenne » des planètes[3], ainsi qu'un roi entouré de ses gardes, attire et repousse alternativement, par un double effet de son énergie, les autres corps célestes, et il provoque leurs mouvements combinés, comme le coryphée dirige les évolutions rythmiques du chœur[4]. Les Pythagoriciens reconnurent en lui l'Apollon Musagète, celui qui conduit les Muses réparties dans les neuf cercles du monde et dont les accords produisent l'harmonie des sphères[5]. Or, les astres étant regardés comme les auteurs de tous les phénomènes physiques et moraux de cette terre, celui qui règle le jeu compliqué de leurs révolutions sera l'arbitre des destins, le maître de toute la nature. Placé au centre du grand organisme cosmique, il l'animera jusqu'à ses extrémités, et l'on se plaît à le désigner comme « le cœur du Tout[6] », où son rayonnement distribue la chaleur.

Mais cet univers si bien ordonné ne peut être conduit par une force aveugle : le soleil sera donc une lumière intelligente (φῶς νοερόν) et les théologiens le définiront comme la raison directrice du monde[7]. Par suite il deviendra

1. Boyancé, *Songe*, p. 61 ss., a rendu plausible, malgré la dénégation de Hültsch (cf. *Théol. solaire*, p. 471) que l'ordre « chaldéen » eds planètes fût adopté déjà par Archimède, et il ajoute foi à l'assertion de Théon que, plus anciennement, certains Pythagoriciens l'avaient admis.

2. Cf. *infra*, N. C., VII.

3. Cf. *supra*, p. 144. Ce qui suit résume ma *Théol. solaire*, p. 449 ss.

4. Pline, II, 59 ss. ; Vitruve, IX, 1, 12; *Théol. sol.*, p. 455.

5. *R. Ph.*, 1919, XLIII, pp. 78-85 ss.

6. Καρδία τοῦ παντός : Théon Smyrn., III, 5 ; *Théol. sol.*, p. 458. Pour les astrologues, le soleil régit le cœur de l'homme : Porphyre. *C. C. A. G.*, V, 4, p. 217, 12 ; Antiochus, *Mélanges Bidez*, p. 155, 19.

7. Cic., *Somn. Scip.*, 4 : « Mens mundi et temperatio » ; Pline, II, 5, 13 : « Totius mundi animum ac planius mentem ; *Théol. sol.*, p. 461, n. 3. Sur l'idée que le soleil est le *Noûs* du monde, cf. R. Jones, *Classical Philology*, 1932, XXVII, p. 113-125 ; Boyancé, *Songe*, p. 80 ss. Si l'*Epicharme* d'Ennius reproduit les idées du poète sicilien, celui-ci pensait que le soleil est la source du *Noûs* : Varron, *De l. lat.*, V, 59 : « Epicharmus de mente humana dixit : « Istic, est de sole sumptus ignis, isque totus mentis est. »

le créateur de la raison particulière qui commande au microcosme humain. Auteur de la génération, il préside à la naissance des âmes, tandis que les corps se développent sous l'influence de la lune. L'astre resplendissant fait constamment descendre de son disque incandescent des étincelles dans les êtres qu'il doue ainsi d'intelligence. Le principe vital qui nourrit et fait croître notre enveloppe matérielle est lunaire, le soleil produit la raison.

Inversement, quand la mort a dissocié les éléments qui forment le composé humain, que l'âme s'est libérée de la gangue terreuse où elle était enfermée, le soleil l'attire de nouveau à lui. De même que son ardente chaleur fait monter de la terre les vapeurs et les nuées, elle ramène aussi à lui l'essence invisible qui anime le corps. Il exerce ici-bas une attraction à la fois physique et psychique. La raison de l'homme remonte vers son principe originel et retourne au foyer divin dont elle est issue. Les rayons du dieu sont les véhicules des âmes dans leur ascension vers les régions supérieures. Il est l'*anagogue* qui retire l'esprit de la matière qui le souille[1].

Ainsi, de même qu'il écarte et ramène à lui les planètes, par une suite d'émissions et d'absorptions, il projette, semeur infatigable, ses effluves ignés dans les êtres qu'il appelle à la vie, et après le trépas il les attirera de nouveau vers lui pour les recueillir dans son sein. Un cycle perpétuel de migrations fait ainsi circuler les âmes entre le ciel et la terre, comme les astres s'éloignent et se rapprochent tour à tour du foyer rayonnant, cœur et esprit du grand Tout, qui provoque l'alternance de leur course éternelle. On comprend que cette théologie cohérente et grandiose, fondée sur les découvertes de l'astronomie antique à son apogée, ait imposé au paganisme romain le culte du « Soleil invincible », maître de toute la nature, créateur et sauveur de l'homme[2].

Une foule de témoignages littéraires et de monuments figurés prouvent combien fut puissante, sous l'Empire, la croyance que le Soleil est le dieu des morts. De vieilles traditions mythologiques se combinèrent, pour l'imposer, avec la théologie « chaldéenne » et se propagèrent par l'intermédiaire des religions orientales. Nous aurons l'occasion de reparler du secours que l'on attendait du plus puissant des astres pour parvenir à la félicité éternelle[3].

Comment, dira-t-on, réussissait-on à concilier cette immortalité héliaque avec la doctrine qui faisait de la lune la demeure des morts ? Rappelons-

1. *Théol. sol.*, p. 464, n. 4.
2. Pour Hermès Trism. aussi le soleil, démiurge universel, gouverne le monde (cf. l'éd. Nock-Festugière, II, p. 229 ss.).
3. Cf. *infra*, ch. VI, pp. 284 et 301.

nous que suivant les religions de l'Inde et de la Perse, et selon le manichéisme et le mandéisme, les âmes passent de quelque façon par les deux grands luminaires célestes. Souvenons-nous aussi que déjà le vieil *akousma* pythagoricien associait le soleil et la lune, pour faire d'eux le double séjour des défunts héroïsés (p. 146). Les Grecs, à la suite des Orientaux, avaient réussi à constituer un calendrier luni-solaire ; ils construisirent aussi une eschatologie où intervenaient les deux astres majeurs, qui selon leurs prêtres sont les divinités qui assistent ceux qui vont mourir [1]. Leur théologie savante imagina de ces traditions sacrées une interprétation ou justification théoriques. Cette doctrine se fonde d'une part sur le dogme astrologique exposé plus haut, que l'astre nocturne préside à la vie physique, à la formation et à la décomposition des corps, mais que le soleil est l'auteur de la vie intellectuelle, le créateur de la raison. Elle met en œuvre d'autre part la vieille croyance que, lorsque les âmes quittent la terre, elles sont encore entourées d'un fluide subtil l'*eidôlon*, qui garde l'apparence de la personne dont il s'est détaché [2]. Les théologiens admirent donc que les âmes qui descendaient sur la terre se revêtaient, dans la sphère de la lune et dans l'atmosphère, de ces corps vaporeux, que l'on regardait comme le siège du principe vital (ψυχή). Inversement, lorsqu'elles remontaient vers le ciel, la fonction de la lune était de dissoudre et de recueillir ces enveloppes légères, comme sur la terre ses rayons humides provoquaient la corruption du cadavre. L'âme, devenue ainsi une pure raison, allait s'absorber dans le soleil, source de toute intelligence.

Cette doctrine, qui est développée avec un grand luxe de détails pittoresques dans un mythe, souvent commenté, de Plutarque [3], a trouvé une curieuse expression figurée dans certains monuments funéraires, ce qui fournit la preuve qu'elle a dû être assez largement adoptée. Ainsi un fragment de couvercle d'un sarcophage conservé au Vatican représente, semble-t-il, une âme ailée que Séléné, le front surmonté d'un croissant, amène au soleil radié, assis sur son trône [4]. Un beau cippe romain du Musée du Louvre nous montre le buste

1. Commodien, VIII, 10 : « Sacerdotes... numina qui dicunt aliquid morituro prodesse. »
2. Diogène Laërce, VIII, 1, 31. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 225 et *supra*, ch. I, IV, p. 90.
3. *De facie in orbe lunae*, p. 941 ss. Cf. *Symbol.*, p. 196 ss. ; Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, 1942, p. 177 ss. Sur la doctrine de Jamblique, qui place l'Hadès entre le soleil et la lune (Lydus, *De mensib.*, IV, 148, p. 167 Wünsch), cf. *infra*, ch. VIII. Des traces de l'eschatologie luni-solaire se trouvent aussi dans les mystères de Mithra et dans les *Oracles Chaldaïques* ; cf. *infra*, ch. VIII, p. 364.
4. *Symbol.*, p. 245 et pl. XXII bis.

d'une enfant décédée à dix ans avec un croissant sur le sommet de la tête, puis la même morte — car elle est seule nommée dans l'épitaphe — sous les traits d'une femme, dont la chevelure est ceinte de la couronne héliaque, aux sept rayons. L'artiste a manifestement voulu exprimer ainsi l'idée que l'enfant prématurément enlevée, après avoir mené dans la lune une existence transitoire, était élevée vers l'astre, qui recueille les âmes quand leur purification est achevée et leur destin révolu[1].

L'immortalité solaire ou luni-solaire est une doctrine savante, fruit de théories scientifiques, qui firent de l'astre-roi le cœur et le maître de l'univers. Elle put se faire accepter par les théologiens et les philosophes, être enseignée par les mystères orientaux, adoptée par l'art funéraire. Mais elle ne réussit jamais à éliminer ou à offusquer la vieille croyance populaire que les âmes des morts habitent au milieu des constellations. On trouve une trace de cette double conception dans l'école stoïcienne : pour certains de ses maîtres, la raison directrice du monde (ἡγεμονικόν) a son siège dans le soleil, pour d'autres dans la sphère des fixes[2]. De même les poètes, Lucain s'adressant à Néron et Stace à Domitien, se demandent avec hésitation si ces empereurs monteront sur le char flamboyant de Phébus ou s'ils prendront le sceptre de Jupiter dans le ciel suprême[3]. Les Néopythagoriciens admettaient que les âmes peuvent s'élever jusqu'au Très-Haut (Ὕψιστος)[4], c'est-à-dire jusqu'au Dieu suprême, qui trône au sommet du monde. C'était d'ailleurs une opinion exprimée fort anciennement chez les Grecs, que l'Olympe n'est autre que le cercle extérieur qui enveloppe l'univers[5], et jusqu'à la fin de l'antiquité certains théologiens transportèrent les Champs Élysées dans la zone des constellations et en particulier dans la Voie Lactée[6]. Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, assure que cet orbe d'une blancheur resplendissante est la demeure de ceux qui pendant leur vie ont cultivé la justice et la piété[7].

1. *Symbol.*, p. 243 et pl. XXI.
2. Cf. *supra*, p. 161.
3. Lucain, *Phars.*, I, 45 ss. ; Stace, *Théb.*, I, 27 ss. ; cf. *Silves*, IV, 1, avec la note de Vollmer, Cf. *Etudes syr.*, p. 97 ss.
4. Diogène Laërce, VIII, 31 ; cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 226.
5. Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 117, à propos de Parménide. Sur la lune, terre olympique, cf. *supra*, p. 175. Cf. *Inscriptions du Pont*, 86 (Néoclaudiopolis) : Ἀστράσιν οὐρανίοις.. Ἠλυσίοις ; *R. Ph.*, 1909, XXXIII, p. 6 ss., et *infra*, note.
6. Cf. *infra*, ch. VI, p. 280 ; *Relig. Orient.*, p. 301, n. 28 ; et Herzog, *Trierer Zeitschrift*, 1938, XIII, p. 115 ss.
7. Cicéron, *Somn. Scip.*, III, 6 ; cf. Macrobe, *Comm. s. Sc.*, I, II, 8.

La vieille idée populaire, admise par de très anciens Pythagoriciens, que l'âme devenait une étoile, ne fut jamais éliminée. Selon la mythologie c'était là le sort bienheureux réservé aux héros. Nous avons des livres entiers qui nous racontent comment ceux-ci à la fin de leur carrière furent transformés en astres brillants en récompense de leurs exploits. Le « catastérisme » donna une conclusion morale à de vieilles légendes mythologiques, Hercule, Castor et Pollux, Persée et Andromède et bien d'autres avaient mérité par leurs exploits d'être ainsi métamorphosés. Aussi ne paraissait-il pas téméraire d'assigner aux hommes éminents du présent le même destin qu'aux héros du passé. Si une forme fréquente d'immortalité était, croyait-on, l'assimilation à une divinité [1], personne ne trouvait choquante la supposition que des esprits supérieurs accrussent le nombre des « dieux visibles » [2]. C'était en particulier un sort digne des princes qui avaient mérité l'apothéose. A la mort de Jules César apparut une comète que l'on crut être l'âme du dictateur reçue parmi les Immortels [3] ; et Ovide n'hésite pas à nous montrer Vénus descendant invisible dans le Sénat, arrachant cette âme du corps inanimé et l'emportant au ciel, où elle la sent s'embraser et la voit s'échappant de son sein pour voler par delà la lune et devenir un astre chevelu [4]. Hadrien, dans l'affliction que lui causa la mort d'Antinoüs, se laissa de même persuader qu'un astre venait d'apparaître, qui était l'âme déifiée de son favori [5]. Mais comme en Grèce l'héroïsation finit par être décernée par la simple volonté des familles en deuil aux parents dont elles pleuraient la perte, de même le catastérisme se vulgarisa au point d'être accordé à des défunts d'un très modeste mérite. Le ciel presque entier, observe à ce propos Cicéron, s'est recruté dans le genre humain [6]. Dans une inscription d'Amorgos [7], un jeune homme, enlevé par les Moires à l'âge de vingt ans, s'adresse ainsi à sa mère : « Ne pleure pas, à quoi bon ? Vénère-moi plutôt, car je suis maintenant un astre divin qui se

1. Cf. *Symbol.*, index, s. v. « Héroïsation ».
2. Pour Chrysippe et ses successeurs, les âmes qui quittent le corps deviennent sphériques parce que c'est la plus parfaite des formes (*Symbol.*, p. 122, n. 4) ; cf. *supra*, p. 177.
3. Pline, *H. N.*, II, 25, 93 ; Suétone, *Caes.*, 88 ; Servius, *Ecl.*, IX, 47 et *En.*, VIII, 681. Auguste régnant est déjà un astre qui illumine la terre avant de briller dans le ciel : Manilius, I, 385 ; cf. Kaibel, *Epigr.*, 978.
4. Ovide, *Metam*, XV, 843-851 ; cf. R. E., Gundel, s. v. « Kometen », p. 1153.
5. Dion Cass., LXIX, 11, 4 ; *Hist. Aug.*, *Hadr.*, 14. Cf. Claudien, *In Ruf.*, II, 3 : « Auctior adiecto fulgebat sidere mundus ».
6. Cic., *Tusc.*, I, 12, 28 : « Totum prope caelum nonne humano genere completum est ? »
7. Haussoullier, *R. Ph.*, 1909, XXXIII, p. 6 = I. G., XII, 7, n. 123. Cf. *infra*, ch. VII.

montre au crépuscule ». De même une stèle de marbre trouvée à Albano en 1935 nous montre un bébé de deux ans emporté vers le ciel, où il siègera, dit l'épitaphe, avec l'étoile du matin et du soir ; et il exhorte son père à ne plus verser de larmes, mais à lui sacrifier[1]. Et à Milet[2] un enfant de huit ans, qu'Hermès a conduit dans l'Olympe, contemple l'éther et brille au milieu des astérismes « se levant chaque soir près de la Corne de la Chèvre ». Par la faveur des dieux il protège les jeunes garçons ses compagnons de jeux dans les rudes palestres.

Les inscriptions funéraires qui s'expriment avec cette précision sont exceptionnelles. Nombreux au contraire sont les textes épigraphiques et littéraires qui affirment que l'âme du défunt est montée vers les astres pour y vivre avec les Immortels, mais en laissant indécise la position qu'elle y occupe. On dira qu'elle s'est envolée vers le vaste ciel ou vers l'Olympe[3], que l'éther l'a reçue, qu'elle est au sommet du monde et suit les évolutions des armées célestes[4], mais le lieu où se réunissent ainsi les Bienheureux restera vague ; on ne précisera pas dans laquelle des sphères supérieures ou des constellations ils seront accueillis. On savait que leur demeure se trouvait quelque part, très haut au-dessus de nous, mais on ne se hasardait pas à fixer leur séjour exact.

Cependant, de très bonne heure, les théologiens voulurent mettre de l'ordre et de la précision dans cette eschatologie astrale. Comme ils avaient combiné les doctrines de l'immortalité lunaire et solaire, ils tentèrent de les concilier toutes deux avec l'immortalité stellaire. Nous avons noté au début de ce chapitre que c'était une idée très répandue en Orient, et admise notamment dans le mazdéisme et le manichéisme, que l'âme monte vers la lumière éternelle par trois degrés. Le verset où saint Paul révèle aux Corinthiens qu'il

1. Galieti, *Röm. Mitteil.*, 1943, LVII, p. 70 ss. Cf. *infra*, ch. VI, planche II. Comparer les vers attribués à Platon (Apulée, *Apol.*, 10 = Diog. Laërce, III, 23) : Ἀστὴρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζωοῖσιν Ἑῷος,/ νῦν δὲ θανὼν λάμπεις Ἕσπερος ἐν φθιμένοις. Vénus séjour des âmes bienheureuses : cf. *Symbol.*, p. 84, n. 8 ; p. 248.

2. Haussoullier, *Ibid.*, p. 8. Dans une curieuse épitaphe récemment découverte à Mactar en Tunisie, une morte dit qu'elle habite les Champs Élysées, mais elle place ceux-ci au-dessus du Soleil et des étoiles; cf. G. Picard, *C. R. Ac. Inscr.*, 20 sept. 1946.

3. P. ex. Virgile, *Georg.*, IV, 226 « Nec morti esse locum sed viva volare / sideris in numerum et alto succedere caelo ». Cf. les textes recueillis par Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 308 ; Rohde, *Psyche*, II[4], p. 384 = tr. fr., p. 579, n. 1. Cf. Lattimore, p. 34 ss., p. 312 ss.

4. Maxime de Tyr XVI (X), 9 : Θεοῖς καὶ θεῶν παισὶ συγγιγνομένη, ὑπὲρ ἄκραν τοῦ οὐρανοῦ ἀψῖδα συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατιᾷ θεῶν ; Kaibel, 650 [cf. *infra*] : ῆς στρατίης εἷς εἰμι Cf. Philon, *infra*, p. 187, 2.

a été ravi jusqu'au troisième ciel[1], indique combien cette conception surannée était restée vivante. Lorsque Lucien, au début de son *Icaroménippe*, nous montre son héros franchissant trois mille stades de la terre à la lune, où il fait une première halte, de là parcourant cinq cents parasanges jusqu'au soleil et s'élevant ensuite du soleil jusqu'au ciel, citadelle de Zeus, distance que parcourt en une bonne journée un aigle au vol rapide, ce voyage burlesque par dessus les nuages est une parodie de celui que certains croyants faisaient accomplir aux âmes[2]. Les Néoplatoniciens adoptèrent parfois la même division ternaire et la combinèrent avec des idées psychologiques qui sont un développement de celles que nous avons rappelées à propos de l'immortalité solaire (p. 181). Lorsque l'âme descend sur la terre, elle reçoit d'abord un corps éthéré d'une pureté presque immatérielle, puis la raison s'ajoute à l'imagination, lorsqu'un corps solaire l'enveloppe, ensuite un tégument lunaire la rend sujette aux passions, enfin le contact avec un corps charnel devient une cause d'ignorance des vérités divines et la source d'un aveuglement insensé. L'âme délivrée de cette gangue matérielle, perd successivement ces penchants et ces facultés, lorsqu'après la mort elle regagne son lieu d'origine[3].

La doctrine de la triple ascension des âmes reposait sur une astronomie rudimentaire, puisqu'elle confondait les cinq planètes mineures avec les étoiles fixes, et ne distinguait de celles-ci que les deux grands luminaires du jour et de la nuit (p. 143). Depuis longtemps s'était imposé non seulement aux hommes de science, mais aux auteurs d'apocalyses[4] le système qui partageait les cieux en sept sphères planétaires, qu'enveloppait une huitième, celle des fixes, limite de l'univers. Le dogme eschatologique qui prédomina à la fin du paganisme s'accordait avec cette théorie généralement admise par l'astronomie de cette époque. Cette doctrine était sans doute déjà celle des Mages d'Asie Mineure, qui combinèrent les croyances mazdéennes avec l'astrolâtrie chaldéenne (p. 144). A partir du Ier siècle de notre ère, les mystères de Mithra la firent pénétrer dans la religion de l'Occident[5], et au IIe le Pythagoricien

1. II Cor., 12, 2 : Ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ Sur les trois cieux, et les sept cieux qui leur succèdent, cf. Bousset, *Himmelsreise der Seele* (*A. Religw.*, 1901, IV, p. 234 ss.) ; *Mages hellén.*, p. 230, et *supra*, p. 144.

2. Lucien, *Icaroménippe.*

3. Porphyre, *Sent. ad intell.*, 292 (p. 14, 11), avec les notes de Mommert, p. 13, 71, qui cite notamment le Πρός Γαῦρον, XI, 3 ; Proclus, *In Remp.*, I, p. 152, 17 (Kroll) ; *In Timaeum,* 111 (p. 234, 25 Diehl) citant les *Orac. Chaldaïca*, fr. 47. Cf. *infra*, ch. VIII.

4. Charles, *Book of the Secrets of Enoch*, 1896, p. XXXI.

5. Cf. *infra*, ch. V, p. 260 ; et *M. M. M.*, I, p. 309 ss.

Numénius l'introduisit dans la littérature philosophique[1], tandis que le syncrétisme hermétique l'accueillait dans son pot pourri d'idées disparates[2].

Notre âme descend du haut du ciel vers ce monde sublunaire, en passant à travers les sphères des planètes et ainsi, avant sa naissance ici-bas, elle acquiert les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après la mort elle remonte vers sa patrie céleste par le même chemin. Alors, en traversant les zones étagées des cieux, elle se dépouille, comme de vêtements[3], des passions et des facultés qu'elle avait acquises en s'abaissant vers la terre. Elle abandonne à la lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure sa cupidité avide, à Vénus ses penchants amoureux, au Soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur combative, à Jupiter ses aspirations ambitieuses, à Saturne sa paresse nonchalante. Elle est nue, dépourvue de toute affection des sens, quand elle atteint le huitième ciel pour y jouir, essence sublime, dans l'éternelle lumière où vivent les dieux sidéraux, d'une béatitude sans fin.

Dans les mystères de Mithra une échelle composée de sept portes formées de métaux différents et surmontées d'une huitième servait de symbole à ce passage des âmes à travers les sphères jusqu'à celle des fixes, chacune des planètes étant mise par l'astrologie en rapport avec un de ces métaux, l'or avec le Soleil, l'argent avec la Lune, le plomb avec Saturne et ainsi de suite[4].

Mais opposés au panthéisme qui, identifiant la divinité avec l'univers, plaçait le foyer principal de son énergie dans les sphères célestes et en particulier dans la plus élevée[5], les sectateurs de Platon transportaient Dieu hors des limites du monde et en faisaient un Être, non plus immanent, mais transcendant, distinct de toute matière[6]. Cette conception prédomina de plus

1. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 344.

2. Sur l'ascension à travers les sphères planétaires jusqu'à l'ogdoade, cf. *Poïmandrès*, I, 25 (t. I, p. 15 et p. 25, notes 62 ss.) ; XII, 15 (p. 206 et 215, n. 65 Nock-Festugière). Cf. Bousset, *op. cit.*, [p. 185, n.1], p. 160 ss., et *Relig. Orient.*, p. 265, n. 91 ; p. 302, n. 28. Suivant Timée de Locres les âmes (ψυχαί) seraient empruntées aux planètes, qui se meuvent dans la région du *divers*, et le νοῦς à l'essence du *même*, c'est-à-dire aux fixes.

3. *Relig. or.*, p. 282, n. 69 ; Cf. Plotin, I, 6-7 (p. 103 Bréhier).

4. Origène, *Contra Celsum*, VI, 22 (p. 92 Koetschau). Cf. R.H.Rel., 1931, CIII, p. 46 ss. Dans un mithréum d'Ostie une mosaïque figure ces sept portes, celle du milieu, qui appartient au soleil, étant plus grande que les autres, cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1945, p. 415. Sur l'échelle, cf. *infra*, ch. VI, p. 282.

5 Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, I, 9, 10 : : « Hae autem animae in ultimam sphaeram recipi creduntur, quae ἀπλανής vocatur. » Cf. I, 11, 8.

6 *Théol. sol.* 21 [467]. Déjà les Pythagoriciens avaient été divisés sur ce point ; cf. A. Schmekel, *Philosophie der Mittleren Stoa*, 1942, p. 429 ss.

en plus dans la théologie païenne à mesure que le stoïcisme perdit de son influence au profit du néoplatonisme. Ce Dieu « ultramondain et incorporel, père et architecte de la création », siégeait, croyait-on, dans la lumière infinie de l'Empyrée[1] qui s'étend au-delà des sphères étoilées[2]. La religion le nomme tantôt le Très Haut (Ὕψιστος), tantôt en latin Jupiter, mais en lui accolant les épithètes de *Summus Exsuperantissimus*[3]. C'est ce Père céleste que les âmes d'élite aspirent à retrouver ; mais seules celles qui ont atteint la perfection y parviennent. Les autres, suivant leur degré de pureté, s'arrêtent à un étage inférieur des zones successives formées par l'atmosphère, domaine des démons, par les cercles planétaires et le ciel des étoiles fixes, qui sont des dieux visibles[4].

Ce fut la dernière conception du paganisme, et elle devait s'imposer à l'esprit humain durant de longs siècles[5]. Déjà le judaïsme avait fait des concessions aux théories astronomiques des « Chaldéens » et il leur avait emprunté l'idée de sept cieux superposés, que nous trouvons développée en particulier dans le livre d'Hénoch[6]. Elle appartint aussi au christianisme presque dès son origine, et les gnostiques lui firent une large place dans leurs spéculations[7]. Mais Origène, qui l'adopta par un emprunt direct aux philosophes grecs, prêta l'autorité de sa grande érudition aux doctrines du paganisme à peine modifiées[8]. Selon lui, les âmes, après avoir séjourné dans le Paradis, qu'il localise dans un endroit écarté, où elles s'instruisent des réalités de notre terre, s'élèvent dans la zone de l'air et elles comprennent alors le caractère des êtres qui peuplent cet élément. Mais si elles se sont dégagées de toute pesanteur matérielle, elles traversent rapidement l'atmosphère, et elles parviennent aux

1. Sur l'Empyrée, cf. N. C. IX.

2. Apulée, *De dogm. Plat.*, I, 11 ; cf. Philon, *De opif.*, 23, § 71 : le νοῦς après avoir évolué avec le chœur des astres, s'élève πρὸς τὴν ἄκραν ἀψῖδα τῶν νοητῶν [Cf. p. 184, n. 4] et veut voir le Grand Roi.

3. *A. Religw.*, 1906, IX, p. 323 ss. Cf. Hermès Trism., II, p. 383, n. 228, éd. Nock-Festugière.

4. Plotin, III, 4, 6 et *infra*, ch. VIII ; Porphyre, *De regr. animae*, 2, 3, Bidez (*infra*, ch. VIII, p. 368); Augustin, *Sermo*, CCXL (PL. XXXVIII), p. 1132, 38.

5. Selon Eusèbe, *Vit. Const.*, IV, 69, l'empereur a été représenté siégeant ὑπὲρ οὐρανίων ἀψίδων ἐν αἰθερίῳ διατριβῇ διαναπαυόμενον Cf. L'Orange, *Domus Aurea* (dans *Serta Eitremiana*), 1942, p. 81.

6. Doctrine des sept cieux dans le judaïsme et le christianisme : Charles, *op. cit.*, p. xxx ss. [p. 185, n. 4], Bousset, *op. cit.*, [*supra*, p. 185, n. 1].

7. Cf. *infra*, ch. V, p. 258.

8. Cf. Denis, *Origène*, p. 363 ; Charles, *op. cit.*, p. XLIII ; de Faye, *Origène* (Bibl. éc. hautes Et. 1923-1928).

« demeures des cieux », qui sont les sphères étoilées, et elles saisissent la nature des astres et les causes de leurs mouvements ; enfin lorsqu'elles auront fait de tels progrès qu'elles seront devenues de pures intelligences, elles seront admises à contempler face à face les essences rationnelles et verront les choses invisibles, jouissant infiniment de leur perfection. Bien qu'Origène ait été condamné par l'Église, ses idées ne devaient point être abolies. La conception d'une lumière infinie, située au-delà des orbes du monde, où les âmes trouvent le repos dans la lumière éternelle et obtiennent la contemplation de Dieu, était à la fin de l'antiquité, commune aux philosophes et aux docteurs de l'Église[1]. Du moment que la science chrétienne adoptait la conception antique de l'univers telle que l'avait formulée Ptolémée, elle devait naturellement admettre que les âmes, si elles montaient vers le ciel, traversaient les sphères planétaires pour parvenir à cette lumière supra-mondaine[2], où elles trouvaient la béatitude parfaite. Le Paradis de Dante avec ses chœurs d'anges et ses classes de bienheureux répartis entre les cercles successifs des cieux, fournit un témoignage éclatant de la force de la tradition que l'antiquité légua au moyen âge. Il fallut pour la détruire que Copernic et Galilée eussent ruiné le système de Ptolémée et que l'astronomie stellaire eût ouvert à l'imagination les espaces infinis d'un univers sans limites.

1. *Symbol.*, p. 385 ss.
2. Basile, *Hexaem.*, II, 5 (PG. XXIX, 41) : Ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ φωτί.

CHAPITRE IV

TRANSFORMATIONS DES ENFERS

I. — Où placer l'Hadès ?

Nous avons indiqué précédemment comment les Pythagoriciens, en même temps qu'ils s'initiaient aux conclusions qu'une étude persévérante du ciel avait permis au clergé de Babylone de formuler, et recevaient de ces « Chaldéens » les premières notions d'une astronomie scientifique, avaient accueilli aussi la doctrine de l'immortalité céleste, qui pour les prêtres orientaux en était le corollaire. Cette doctrine était en contraste flagrant avec les anciennes croyances helléniques sur la descente des ombres dans un Hadès souterrain ; son adoption par les philosophes de la Grande Grèce impliquait un bouleversement des idées courantes, une révolution dans toutes les traditions religieuses relatives au sort des âmes. Si nous étions mieux informés de la vie intérieure de la secte, peut-être verrions-nous que cette eschatologie savante fit d'abord partie de l'enseignement ésotérique réservé aux sages de l'école, aux μαθηματικοί. Sans doute ne fut-elle pas admise sans résistance, mais aucun écho des discussions que provoqua cette innovation radicale n'est parvenu jusqu'à nous. Elle choquait les opinions généralement reçues, elle rompait avec des convictions ancestrales et elle était en contradiction notamment avec la *Nekyia* de l'Odyssée, évocation

des morts de l'Erèbe par Ulysse, alors que les Pythagoriciens regardaient Homère comme le Maître inspiré, révélateur de toute sagesse (p. 97).

Aussi n'est-il pas surprenant qu'ils aient, selon leur coutume, cherché des accommodements qui leur permissent de maintenir les anciennes croyances, en même temps qu'ils en introduisaient de nouvelles, et de ne pas refuser toute créance au dogme traditionnel de la survie dans l'Hadès, qu'on ne pouvait rejeter sans renier toute la *Nekyia* homérique[1]. Une interpolation glissée dans le texte de cet épisode de l'Odyssée nous révèle comment ils ont procédé[2]. Son apothéose a transporté Héraklès au ciel, où il festoie avec Zeus, mais son ombre (εἴδωλον) habite les Enfers et est évoquée par Ulysse. Aristarque, qui a condamné ces vers, note qu'ils établissent dans l'homme une distinction en trois éléments, le corps, l'âme et l'ombre (σῶμα, ψυχή, εἴδωλον), qui est étrangère à Homère[3]. Mais Ennius dans ses *Annales* parlait de même de l'Achéron, où ne séjournent ni nos âmes, ni nos corps, mais des « simulacres d'une étrange pâleur »[4] et ce passage est manifestement d'inspiration pythagoricienne, puisque le vieux poète latin y exprimait sa foi en la métempsycose. C'étaient ces simulacres, formes légères sortant du sein de la terre, qui nous apparaissaient dans nos rêves et nous parlaient pendant le sommeil. On peut suivre jusqu'à la fin de l'antiquité chez les écrivains et dans les inscriptions funéraires[5] la tradition de la même division tripartite : Virgile paraît y faire allusion[6] ; Pline la formule clairement[7] ; Plotin s'en est encore souvenu[8] ; et l'érudition des scoliastes nous fournit sur cette doctrine philosophique des indications précises[9]. Après la mort le corps est détruit dans la terre, l'âme, qui est une particule de l'éther,

1. Cf. R. Ph., 1920, XLIV, pp. 237 ss. ; Pascal, *Credenze*, t. I, p. 169.
2. *Odyssée*, XI, 601 ss. Sur cette interpolation, cf. Rohde, *Nekyia* (*Rhein. Mus.*, I), 1895, p. 625 ss. = *Kleine Schriften*, II, p. 255 s., et *Psyche* I⁴, p. 60 = trad. fr. p. 50. On introduisit ainsi dans le texte homérique une contradiction que Lucien (*Dial. mort.*, 6) tourne en ridicule.
3. *Schol. Odyss.*, XI, 602 :
4. Lucrèce, I, 122 s. « Quo neque permaneant animae neque corpora nostra, sed quaedam simulacra modis pallentia miris ». Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr. p. 535, n. 2.
5. C. E. 1339.
6. Virg., *Aen.*, V, 81, avec la note du scoliaste de Vérone (Thilo et Hagen, III, p. 432) : « In tria hominem dividit, animam quae in caelum abit, umbram quae ad inferos, corpus qu(od traditur) sepulturae. »
7. Pline, *H. N.* VII, 55 § 90.
8. Plotin, I, 1, 12 ; VI, 4, 16 ; cf. R. Ph., *l. c.* [n. 1], p. 238 et *infra*, ch. VIII, p. 347, à propos de Plotin.
9. Servius, *En.*, IV, 654 ; Pseudo-Probus, *Comm. Bucol.*, p. 334, I ; cf. Pascal, I, p. 170.

remonte au ciel ; mais l'ombre ou simulacre descend dans les Enfers. Cette « polypsychie »[1] permettait de conserver la foi en l'existence de ceux-ci ; seulement le principe céleste, qui donnait à l'homme la raison, leur échappait.

Toutefois le subterfuge à l'aide duquel les Pythagoriciens tentèrent de sauver la vieille croyance hellénique au royaume de Pluton, ne réussit à convaincre qu'un petit nombre d'esprits. Il se heurtait aux objections qu'on avait opposées à la mythologie infernale (p. 120) et il paraissait exclu que l'*eïdôlon* pût s'enfoncer dans le sein de la terre au lieu de flotter dans les airs. Les âmes des hommes de bien montaient au ciel ; mais que devenaient celles des pécheurs ? Où se rendaient-elles si le Tartare n'existait pas plus que les Champs Elysées ? Comme ni la philosophie, ni la religion ne voulaient abandonner l'idée d'une rétribution posthume, il fallut chercher un autre lieu où les coupables subiraient le châtiment de leurs fautes, et ce problème eschatologique reçut les solutions les plus diverses.

*
* *

Parmi les doctrines qui furent alors suggérées pour répondre à la fois aux exigences de la raison et de la morale, la plus proche des croyances antérieures, et qui en est pour ainsi dire un élargissement, est celle qui situe les Enfers, non dans les cavités de la terre, trop étroites pour contenir la multitude infinie des morts, mais dans l'hémisphère inférieur de l'univers.

Cette conception, étrangère à la Grèce ancienne, est étroitement liée au système du monde qui se représente le ciel des étoiles comme une sphère solide, entourant la terre pareillement sphérique, immobile au centre du cosmos. La ligne de l'horizon partage le ciel en deux hémisphères ; l'un supra-terrestre appartient à la vie, l'autre infra-terrestre à la mort. On ne se trompera pas en rattachant la diffusion de cette doctrine dans le monde hellénique à l'invasion de l'astrologie chaldéo-égyptienne, qui se propagea victorieusement à partir du IIe siècle av. J. C.. L'astrologie, en effet, en a maintenu la tradition, nous l'avons montré ailleurs[2], dans quelques-unes de ses doctrines capitales jusqu'à l'époque byzantine. Deux portes, l'une à l'horoscope, c'est-à-dire au Levant, l'autre au Couchant, faisaient communiquer le monde des vivants avec celui des défunts. Le point le plus bas de l'hémisphère inférieur, l'*hypogeion*

1. Cf. N. C. XIII.
2. Cf. *Symbol.*, p. 36 ss., que résument les pages qui suivent.

ou culmination inférieure des astrologues, devint la partie du ciel où l'on transporta le Styx, l'Achéron et la barque de Charon, dont on donna les noms à des astérismes de la « Sphère barbare ».

Il semble que certains Pythagoriciens se soient constitués les défenseurs de cette doctrine et l'aient propagée. Partageant les divinités par couples, ils assignèrent de chaque couple l'une à l'hémisphère supérieur, l'autre à l'hémisphère

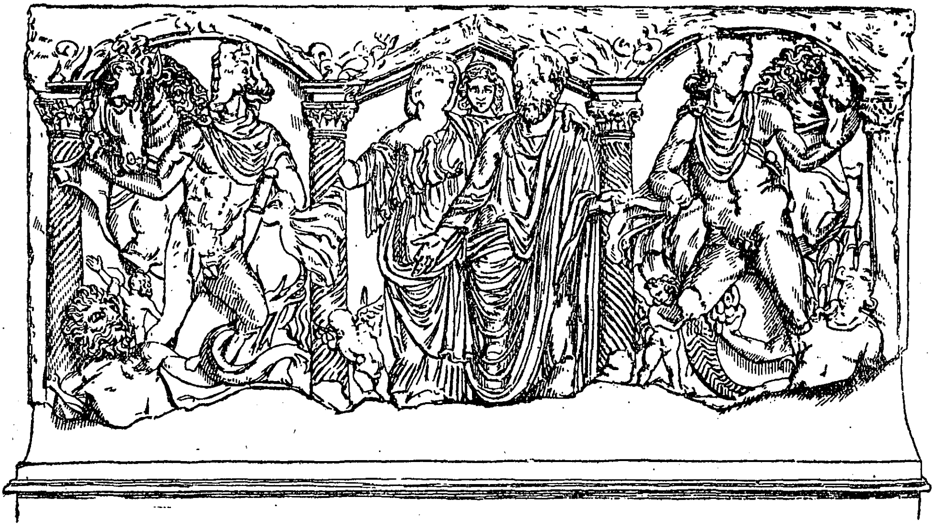


Fig. 1. — Dioscure, symbole des hémisphères, avec l'Océan et la Terre.

inférieur. A Jupiter céleste répond le Pluton inférieur, à Junon, Proserpine, et ainsi de suite[1].

Ce sont encore les Pythagoriciens qui firent des Dioscures les symboles des mêmes hémisphères. Castor et Pollux, qui selon la mythologie vivaient tour à tour chacun de deux jours l'un, représentaient les moitiés du ciel qui, dans sa rotation quotidienne passe alternativement du domaine de la vie à celui de la mort, au-dessus et au-dessous de la terre ; et cette interprétation

1. Lactantius Placidus, *Theb.*, IV, 527. Sur la distinction pythagoricienne des deux hémisphères, cf. Aristote, *De caelo* B, 2, p. 285 a 10 ; Diels, *Vorsokr. Pythag.* B, 30, 31.

des deux héros jumeaux les a fait reproduire avec cette signification cosmique sur un grand nombre de sarcophages (Fig. 1)[1].

Selon leur coutume ces philosophes cherchèrent dans la vieille poésie épique des textes sacrés — j'allais dire scripturaires — qu'ils pussent invoquer à l'appui de leurs spéculations. Homère et Hésiode[2], regardés comme les maîtres infaillibles de toute science, concevaient le Tartare comme un gouffre ténébreux, aussi éloigné du disque terrestre, contenant l'Hadès dans son épaisseur, que le ciel l'est de celui-ci. « Une enclume d'airain, dit la *Théogonie,* tomberait du ciel durant neuf jours et neuf nuits avant d'atteindre le dixième jour la terre, et de même une enclume d'airain tomberait de la terre durant neuf jours et neuf nuits avant d'atteindre le dixième jour le Tartare ». Telles étaient les dimensions restreintes que l'on attribuait alors à l'univers. C'est, pour ces vieux poètes, dans l'abîme glacial qui en occupe le tréfonds, que sont châtiés les impies.

Cette conception de l'Hadès mythologique jouit d'un certain succès. Un des dialogues, faussement attribués à Platon, mais qui est en réalité une œuvre syncrétique du Ier siècle avant notre ère, l'*Axiochos*[3], prétend nous apporter une révélation du mage Gobryès sur le séjour des morts. La terre, pour lui, occupe, immobile, le centre de l'univers, et du ciel sphérique se mouvant autour d'elle un des hémisphères appartient aux dieux célestes, l'autre aux dieux infernaux. La description que l'auteur fait de ces Enfers prétend adapter les traditions mythiques des Grecs aux enseignements de l'astronomie. Aux Champs-Elysées, dont sont décrites les délices, est opposé le « lieu des impies ». Par un évident souvenir d'Hésiode, les méchants sont conduits par les Érinnyes vers l'Erèbe et le Chaos à travers le Tartare. C'est là, dans le creux le plus profond du monde, « que les âmes des réprouvés léchées par les bêtes sauvages, brûlées constamment par les torches des Peines, exposées à tous les outrages, se consument dans des châtiments éternels ».

Des traces de l'idée que le Tartare se trouve dans l'espace diamétralement opposé au sommet du ciel peuvent être relevées, même à l'époque impériale, jusque chez Virgile[4] et dans un mythe de Plutarque[5]. D'autres écrivains se souvenant des vers d'Homère qui situent les Champs-Elysées par delà l'Océan

1. Cf. *Symbol*, p. 74 ss.
2. Homère, *Il.*, VIII, 13 ss.; Hésiode, *Théog.*, 720 ss. Cf. *Symbol.*, p. 45.
3. *Axiochos*, p. 371 ; cf. *Symbol.*, p. 47 ss.
4. Virgile, *Georg.*, 242 ss. Cf. *Symbol.*, p. 54.
5. Plut., *De gen. Socratis*, p. 590 F.

aux extrémités de la Terre, voulaient que les Enfers fussent situés au revers du monde habité par les hommes sur la face inférieure de notre globe, dans l'hémisphère austral[1].

Mais si l'on considère l'ensemble des témoignages assez pauvres que l'on peut recueillir, on s'apercevra que ces doctrines n'obtinrent jamais une diffusion comparable à d'autres croyances que nous examinerons dans la suite. Ces théories n'avaient jamais été qu'un essai d'adaptation des vieilles traditions helléniques sur l'Hadès, discréditées par les attaques des incrédules, à un système scientifique du monde. Mais les progrès mêmes de la cosmographie obligèrent à rejeter une telle accommodation, comme incompatible avec la science.

Car tout d'abord, si l'on assignait comme domaine aux morts la moitié inférieure du globe terrestre, on se heurtait aux objections des géographes qui y logeaient des êtres vivants : les Antipodes[2]. Ces géographes étaient arrivés à la conclusion que dans l'hémisphère austral devait exister une zone tempérée, soumise aux mêmes conditions physiques que celle de l'hémisphère boréal et qui, par suite, devait être habitée par des êtres semblables aux hommes. Cette théorie, qui fait honneur à la perspicacité des savants alexandrins, fut généralement admise jusqu'à l'époque de Cicéron, par les esprits cultivés[3] ; mais elle était invérifiable, puisqu'aucun marin grec ou romain n'avait pénétré dans cette portion de la terre, et elle ne parvint jamais à se faire accepter du grand public. Le bon sens vulgaire s'insurgeait contre l'idée paradoxale d'hommes marchant la tête en bas, et la doctrine des Antipodes finit par être abandonnée à l'époque chrétienne et même formellement condamnée comme hérétique par le pape Zacharie[4]. Il fallut les découvertes de Magellan et de ses émules pour qu'on se rendît à l'évidence des faits.

Si les mythologues qui avaient voulu — comme le fait encore le Purgatoire de Dante — placer le séjour des morts ou de certains morts dans les eaux de l'hémisphère austral, n'avaient eu pour adversaires que les partisans des Antipodes, ils auraient pu maintenir victorieusement contre eux leurs positions. Mais les défenseurs d'un Hadès antarctique furent mis en déroute par des adversaires plus redoutables : les astronomes[5]. Une tradition constante depuis

1. *Symbol.*, p. 53.
2. *Symbol.*, p. 57 ss.
3. Cic., *Rép.*, VI, 20 = *Songe de Sc.*, 6. Cf. R. E., s. v. « Antipodes », « Antichthones ».
4. Lettre à S. Boniface, en 748.
5. *Symbol.*, p. 59 ss.

l'âge homérique voulait que le Tartare fût ténébreux, ou, pour parler plus exactement, sans soleil (ἀνήλιος) Les premiers théologiens qui firent de l'hémisphère inférieur le domaine de la mort le croyaient enténébré par une nuit ininterrompue, plongé dans une obscurité sinistre et glaciale (p. 193).

Mais lorsque l'astronomie enseigna que le luminaire radieux dont nous suivons la route de l'Orient à l'Occident, accomplissait dans le ciel une révolution complète autour de la terre, dont il éclairait et échauffait successivement toutes les parties, l'idée d'un Hadès obscur situé dans l'*hypogeion* devint insoutenable. Pour ne pas abandonner cette foi, certains esprits obstinés soutinrent que les physiciens se trompaient et que le soleil allumait ses feux chaque matin pour les éteindre chaque soir. La tradition ancienne reçut un appui inespéré d'Épicure[1] qui, conformément aux principes de sa physique, admit que le soleil était formé d'atomes, qui s'aggloméraient et s'enflammaient à l'aube pour se disperser à la fin du jour. Ainsi, même des esprits instruits pouvaient hésiter, et Virgile[2] n'ose prendre position : ou bien dans l'hémisphère inférieur règne le silence d'une nuit perpétuelle, ou notre crépuscule est l'aurore de cette moitié du monde, et inversement. La révolution nocturne du soleil n'était qu'une théorie que ne corroborait aucune preuve expérimentale, puisque personne n'avait encore pu suivre de ses regards la course de l'astre du jour dans un ciel ignoré, lorsqu'au-delà de l'Océan lointain il s'abaissait sous l'horizon.

L'opinion aventureuse qu'avait soutenue Épicure fut réfutée victorieusement par les hommes de science. Les astronomes en démontrèrent l'absurdité en faisant observer que le soleil se lève et se couche, suivant les lieux, à des heures différentes, et qu'il faudrait dès lors supposer une multitude d'embrasements et d'extinctions successives[3]. Ptolémée repousse dédaigneusement, comme étant le comble du ridicule, l'hypothèse que les astres s'enflamment et s'obscurcissent chaque jour, à des moments variables sous les divers climats[4].

Dès lors la doctrine d'un Hadès situé dans l'hémisphère inférieur, imaginée pour mettre d'accord la vieille mythologie grecque avec les notions enseignées par l'astronomie, était devenue insoutenable par suite des progrès de l'astronomie elle-même, et pour la combattre, les apologistes chrétiens s'emparèrent

1. Servius, *Georg.*, I, 247 ; *Én.*, IV, 584 = Usener, *Epicurea*, fr. 346.
2. Virg., *Georg.*, I, 247 ss. : « Aut intempesta silet nox/ semper et obtenta densentur nocte tenebrae ;/ aut redit a nobis aurora diemque reducit. » Cf. Servius, *Georg.*, I, 243; Probus, *Georg.*, I, 239 et 244.
3. Cléomède, II, 1.
4. Ptolémée, *Synt.*, I, 3.

des armes que la science hellénique avait fourbies. Il n'en subsista qu'une croyance vague, populaire, anti-scientifique, qu'on peut suivre jusqu'à l'époque byzantine, à l'existence d'un Tartare situé dans les ténèbres au lieu le plus profond du monde[1].

*
* *

Ainsi, pas plus qu'à l'intérieur de la terre, les Enfers ne pouvaient se trouver *au-dessus*, et l'on fut amené à les reporter *sur* la terre même où nous vivons. Le globe terrestre n'était-il pas suspendu au-dessous des cercles superposés des cieux, et ne pouvait-on lui appliquer, comme un terme approprié, le nom d'*Inferi*[2] ? Mais alors il fallait que le séjour dans ce monde inférieur fût conçu comme un châtiment, que les pécheurs fussent punis en étant soumis à la condition humaine. Ce fut la doctrine de la métempsycose qui permit de regarder comme une expiation la descente de l'âme ici-bas, et les souffrances que faisait endurer à celle-ci sa réincarnation purent être substituées aux peines de l'Hadès souterrain[3].

D'où provenait la théorie de la transmigration[4], qui se propagea en Grèce dès l'époque archaïque, quels en furent les auteurs et les premiers défenseurs, ce sont là des questions encore mal élucidées. Ses antécédents remontent jusqu'aux brumes de la préhistoire, et elle est le développement d'idées familières à la mentalité primitive. De nos jours encore l'esprit des sauvages ne distingue pas, comme la classification de notre science, les trois règnes de la nature ; une même énergie anime tous les êtres qui nous environnent et qui sont supposés semblables à nous-mêmes. Les non-civilisés attribuent souvent aux bêtes une intelligence humaine ou même divine. Aussi trouve-t-on répandue dans les deux hémisphères la croyance que les esprits des morts peuvent s'incarner dans les animaux et même se loger dans les plantes[5]. On s'abstient d'abattre ou de déraciner certaines espèces, d'en consommer la chair ou les fruits, de

1. *Symbol.*, p. 63.
2. Servius, *Én.*, VI, 127 ; cf. VI, 439.
3. Cf. sur ce qui suit *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers* (R. Ph., 1920, XLIV, p. 229 ss.).
4. Sur la métempsycose, cf. Schmekel, *Mittlere Stoa*, 1892, p. 433 ss. ; G. F. Moore, *Metempsychosis* (Harvard Univ. Press) 1914 ; Hopf, *Antike Seelenwanderung-Vorstellungen* (Diss. Leipzig 1934) ; Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Tübinger Beiträge, XXII), Berlin, 1934 ; Hastings, *Encycl.*, s. v. « Transmigration ».
5. Frazer, *Spirits of the corn*, II, 285 ss. Cf. *Totemism and exogamy*, IV, 45 ss. ; Wundt, *Völkerpsychologie*, III, p. 587.

crainte de nuire à un chef ou bien à un parent qui sont allés y habiter. Cette conception animiste de la nature, commune à une foule de peuplades diverses, est une forme rudimentaire de la métempsycose.

Mais ce qui fait la grandeur de cette théorie qui devait séduire une multitude d'adeptes au cours des siècles et à travers le monde, c'est qu'elle a transformé une illusion naïve, sans portée morale, en une doctrine de rétribution et de libération. Revenir sur la terre s'enfermer dans un corps qui la souille et la fait souffrir, devient un châtiment infligé à l'âme pécheresse. Celle-ci ne peut atteindre la félicité suprême avant de s'être purifiée par de longues épreuves et délivrée peu à peu des passions charnelles à travers un cycle de renaissances.

Certains érudits ont supposé qu'en Grèce la théorie de la transmigration avait eu un développement autochtone [1] et avait systématisé d'antiques croyances, communes à presque tout le genre humain. Toutefois à cette opinion s'oppose le fait que, si les Hellènes ont toujours pensé que les âmes humaines pouvaient aller se loger dans un serpent, un cheval, un oiseau, voire une abeille ou un papillon [2], la vraie métempsycose, liée au dogme d'une rétribution posthume, est inconnue à Homère et n'apparaît dans la religion grecque qu'à l'aube des temps historiques. Les anciens admettaient qu'elle était d'importation étrangère : Hérodote [3] voulait que la doctrine de la réincarnation dans des corps d'animaux terrestres, maritimes ou aériens fût venue d'Egypte, mais il ne paraît pas qu'elle ait existé anciennement dans ce pays sous la forme d'une succession régulière de transmigrations [4]. D'autre part la métempsycose hellénique offre une ressemblance frappante, jusque dans certains détails, avec une conception fondamentale de la pensée religieuse de l'Inde, celle du *samsâra*, qui y avait été formulée dès l'époque des anciens Upanishads, longtemps avant la naissance du bouddhisme. Il est difficile de croire qu'une telle analogie résulte simplement d'une parenté primitive sans communication postérieure [5]. L'opinion la plus vraisemblable paraît être que cette croyance, cheminant à travers l'empire perse, parvint ainsi jusqu'aux Orphiques et

1. Dieterich, *Nekyia*, p. 90 ; Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, 1902, p. 34 ss. Hopf, *op. cit.* [p. 196, n. 4].
2. Eitrem, R. E., s. v. « Tierdämonen », col. 987 ss.
3. Hérodote, II, 123 ; cf. Enée de Gaza, *Théophr.*, P. G. LXXXV, pp. 889, 892.
4. Maspero, *Et. de mythol. égypt.*, VIII, 1916, p. 77 ss. ; Wiedeman, *Herodots zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 457 ss. ; Flinders Petrie dans Hastings, *l. c.*, p. 431 s.
5. Cf. N. C., XIV.

ensuite aux Pythagoriciens[1]. Il n'est pas impossible cependant que, comme l'astrologie babylonienne, l'eschatologie hindoue ait été accueillie par une partie du clergé égyptien dès le VIe siècle avant notre ère, et que le renseignement fourni par le Père de l'histoire puisse être au moins en partie exact, l'Égypte ayant servi d'intermédiaire entre l'Inde et la Grèce.

Aussi bien nous n'avons pas à discuter ici ce problème épineux de la genèse de la métempsycose, ni à en suivre le développement dans la philosophie hellénique, avant et après Platon. A l'époque qui nous occupe elle était devenue depuis longtemps un thème rebattu, un sujet de controverses dans les écoles, et Pythagore était généralement reconnu comme le Maître qui l'avait révélée aux Grecs. Elle n'était pas seulement une théorie que discutaient les penseurs, mais aussi un article de foi religieuse. Nous pouvons laisser indécise la question de savoir si, comme l'affirment les anciens, les Druides y croyaient et si les Étrusques l'avaient aussi adoptée[2]. Mais il est certain qu'en Orient la transmigration fut acceptée par nombre de sectes gnostiques et par les Manichéens, et elle devait s'y transmettre jusqu'à nos jours chez les Alaouites et les Druzes du Liban, chez les Yézidis de Mésopotamie.

La descente de l'âme du ciel sur la terre est une déchéance ; le corps est un tombeau où elle est ensevelie, une geôle où elle est captive. Ces vieilles doctrines pythagoriciennes (p. 147) ne cessent d'être reprises et répétées jusqu'à la fin de l'antiquité[3]. Mais l'idée orphique que cette déchéance est le châtiment d'un péché originel, la suite d'un crime commis par les Titans, auteurs de notre race, et que doivent expier leurs descendants, cette idée est sinon tout à fait oubliée, du moins reléguée dans l'ombre[4]. Au contraire la conception également ancienne qu'une amère et cruelle nécessité contraint les âmes à s'incarner[5] prend un relief nouveau par suite de la diffusion du fatalisme astrologique. L'alternance de leur descente et de leur montée est conçue comme régie par une loi inflexible analogue à celle des progrès et rétrograda-

1. Métempsycose admise d'abord par les Orphiques : cf. Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 654 ss. ; Ziegler, R. E., XVIII, 1378 ss. s. v. « Orphische Dichtung ».

2. Druides : Dottin dans Hastings *Enc.*, s. v. « Transmigration ». Cf. *supra*, p. 153. Etrusques : Furtwängler, *l. c.* [*supra*, p. 61], p. 216 ; Thulin, *l. c.* [*Libri Acheruntici*]

3. Virgile, *Én.*, VI, 734 ; Macrobe, *Comm. in Somn. Sc.*, I, 18, 9. Autres textes : *C. R. Acad. Inscr.*, 1930, p. 102 ; Jos. Kroll, *Hermes Trismegistos*, 1914, p. 272.

4. Rohde, *Psyché*, II, p. 121 ss. = tr. fr. p. 359 ss.

5. Platon, *Lois*, 904 C ; Diog. Laërce, VIII, 14 ; Plotin, III, 4, 6 (p. 69, 33 Br.) ; IV, 8,5 (p. 222, 11) ; Porphyre, *V. Plotini*, 22 ; *Pap. magic. Par.*, 605. Cf. M.M.M., I, p. 309, n. 4 ; Jos. Kroll, *op. cit.*, p. 272 ss.

tion des planètes[1]. Le cycle de la génération (κύκλος γενέσεως), éternel comme les révolutions des astres, enferme l'esprit dans la matière et replonge périodiquement l'âme dans la glaise qui la contamine[2].

Cependant pour les Orphiques et l'ancien pythagorisme la croyance à la métempsycose n'excluait pas la foi en la descente des ombres dans l'Hadès[2] : suivant eux elle s'y associait. Nous l'avons vu précédemment (p. 67), le criminel, plongé dans une mare de boue ou soumis à d'autres supplices, est à la fois châtié et purifié dans le Tartare. Son âme y demeure jusqu'au moment où elle remonte à la lumière pour être réintroduite dans un nouveau corps d'homme ou d'animal. Certains anciens distinguaient la doctrine de la réincarnation ou, pour traduire exactement le mot grec, de la « réincorporation » (μετενσωμάτωσις) et celle de la renaissance ou palingénésie (παλιγγενεσία)[3]. Ce dernier mot n'est pas pris ici au sens stoïcien de retour éternel des choses, d'une série de cycles cosmiques où se reproduisent exactement les mêmes phénomènes (p. 114). Il désigne une suite de transmigrations séparées par des intervalles. Dans la première espèce de métempsycose, il n'y a point à proprement parler de renaissance, puisque l'âme ne quitte pas la terre, mais y accomplit sans trève sa marche ininterrompue à travers le monde vivant. Selon cette seconde théorie au contraire, elle ne reprend pas immédiatement un corps. Le processus est discontinu. Elle reste désincarnée durant une longue période d'années — pour Virgile comme pour Platon, leur nombre est de mille[4] — et elle mène ainsi une existence double, dont ses passages sur la terre n'occupent qu'une faible portion. Elle n'échappera à cette suite de stations dans le monde supérieur et de relégations dans les Enfers, à cette alternance de la vie et de la mort, que lorsqu'elle aura été lavée de toutes ses souillures. Alors seulement elle remontera vers la lumière céleste dont elle était primitivement descendue, pour y jouir éternellement d'une félicité divine.

Si au contraire durant ses pérégrinations sur la terre l'homme s'adonne aux plaisir des sens, son âme s'attache à son corps. Elle ne peut d'abord se séparer

1. *Théol. solaire*, p. 17 [463] ss. Cf. Sotion dans Sénèque, *Epist.*, 108, 19 : « Nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi ».

2. Cf. Rohde, II, 123 ss. = tr. fr. p. 364 ss. ; Jos. Kroll, *op. cit.*, p. 272.

3. Servius, *Én.*, III, 68. — Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 143 s. ; Rohde, tr. fr. p. 374, n. 3 ; J. Dey, Παλιγγενεσία. *Religionsgesch. Bedeutung von Tit.* 3, 5 (Neutest. Abhandl., XVII), Münster, 1937.

4. Platon, *Républ.* 615 ; *Phèdre*, 249, a ; Virgile, *Én.*, 748 ; cf. Chalcidius, 136. — Selon les *Commenta Bern. Lucani*, IX, 1 (p. 290, Usener), 462 ans.

du cadavre et erre plaintive autour de lui, regrettant les jouissances qu'elle a perdues. Elle désire rentrer dans cette chair qui a été pour elle l'instrument de la volupté ; elle recherche cette demeure qui lui permettra de retrouver ses habitudes sensuelles, devenues pour elle une seconde nature [1]. Aussi, quand les temps sont accomplis, est-elle saisie d'un amour irrésistible pour ce corps épais où elle doit s'enfermer. Une fascination semblable à un charme magique l'attire vers cet objet de ses vœux, qui fera son malheur [2]. La fatalité qui la pousse à s'incarner et à souffrir est regardée ici moins comme une loi inéluctable de l'univers que comme une nécessité interne, un destin que l'âme s'est à elle-même créé. L'*ananké* n'est plus ici cosmique, mais psychique. Un buste de Platon, trouvé à Tibur, porte cette sentence du Maître : « On est responsable de son choix, Dieu en est innocent » [3].

Ainsi les maux que subissent les âmes ne sont pas imputables au créateur mais à leur propre malice. Toute tendance vicieuse contractée pendant leur existence corporelle a pour elles des conséquences redoutables par leur durée. La perversion du caractère produit des effets funestes non seulement dans cette vie mais dans plusieurs autres à travers les siècles. L'homme détermine par ses dispositions acquises son propre avenir dans une suite de générations. La corruption qui le gangrène lui interdira d'aspirer à une vie céleste et lui fera préférer une renaissance terrestre. C'est à ces doctrines que fait allusion Virgile lorsque dans l'Énéide il nous montre les ombres rassemblées dans un lieu écarté des Champs-Elysées et nous révèle qu'un millénaire étant révolu, un dieu les appelle vers le fleuve Léthé en grande troupe, afin qu'elles y boivent l'oubli du passé et « recommencent à vouloir entrer dans des corps » [4].

Mais la combinaison des supplices du Tartare, maintenus par respect pour la tradition, et des peines de cette vie, qui exilait l'âme de sa patrie céleste pour la plonger dans un monde sordide et douloureux, était en réalité superfétatoire. Les secondes suffisaient à sauvegarder les droits de la morale et les règles de la justice, et elles rendaient superflus les premiers. Déjà Empédocle, qui fait passer les âmes coupables dans des formes d'hommes, d'animaux

1. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 9, 5 ; Porphyre, *De Styge*, dans Stobée, *Ecl.* I, 445, 25 ; *De regr. anim.*, fr. 11 (p. 40, 5, Bidez) ; Cl. Mamert., II, 3 = Philolaüs, fr. 22, *Vorsokr.*, I[5], p. 149, 3. Cf. *Symbol.*, pp. 21, n. 4 ; 265, n. 2 ; 364, n. 4.

2. Plotin, IV, 3, 13 ; cf. *C-R. Acad. Inscr.*, 1930, p. 100, n. 6, et *infra*, ch. VIII, p. 352.

3. I. G. XIV, 1196, Αἰτία ἑλομένῳ, ὁ θεὸς ἀναίτιος, Cf. Platon, *Rép.*, X, 617 C ; *Lois*, 904.

4. Virgile, *Én.*, VI, 747.

ou de plantes, ne mentionne pas les tourments et les terreurs de l'Hadès, tout au moins dans les fragments conservés de ses poèmes, et la station sur la terre paraît avoir déjà été pour lui le véritable enfer [1]. Quand la critique philosophique, en particulier celle des Épicuriens et des Stoïciens, eut rendu inacceptable pour tout esprit cultivé la foi en l'Hadès mythologique (p. 127), même des Pythagoriciens rejetèrent les fables qui avaient cours au sujet du Tartare. Au premier siècle avant notre ère, nous voyons le Pseudo-Timée de Locres déclarer que ces récits sont des fictions — salutaires il est vrai — inventées par Homère pour détourner du mal ceux que la vérité n'aurait pas suffi à maintenir dans la bonne voie [2]. De même, dans le discours que les *Métamorphoses* d'Ovide prêtent à Pythagore [3], celui-ci rassure les esprits craintifs que hante la terreur de l'au-delà. « O genre humain, que consterne l'effroi d'être glacé par la mort, pourquoi redoutez-vous le Styx ? pourquoi des ténèbres infernales et des noms vides de sens, matière à poésie, et périls d'un monde fictif ? Les âmes sont exemptes de la mort, et toujours abandonnant leur siège antérieur, elles vivent dans de nouvelles demeures. Tout change, rien ne périt, le souffle vital circule, il va et vient deci delà, et se saisit à sa guise d'organes divers ; des bêtes il passe dans des corps humains, du nôtre dans ceux des bêtes, et jamais il ne se perd ».

On reconnaît dans ce développement, où Ovide semble avoir mis en vers la prose de Varron, l'influence du panthéisme stoïcien, qui insiste sur l'identité des âmes particulières avec l'âme universelle dont elles sont des parcelles. Dans cette forme de la métempsycose il est fait abstraction d'un empyrée, où siège un Dieu transcendant, que les âmes aspirent à retrouver, comme d'un Hadès obscur où elles doivent être reléguées [4]. Dans toute la nature la vie est éveillée par un même principe divin qui passe d'être en être en animant leurs formes diverses [5], et ce qu'on appelle mort n'est qu'une migration. Le nombre des âmes qui peuplent ainsi la terre est, selon certains théoriciens, déterminé dès l'origine [6] ; elles changent de résidence, mais non de caractère,

1. Cf. sur ces vers obscurs, Rohde, tr. fr. p. 409, n. 3 ; Tertullien, *De anima,* 32.
2. Tim. Locr., 17, p. 104 A ; cf. R. E., s. v. « Timaios », col. 1221. Idée analogue chez Polybe, cf. *supra,* p. 109.
3. Ovide, *Mét.*, XV, 153 ss.
4. Cf. Schmekel, *Philos. der Mittleren Stoa,* 1892, p. 434 ss.
5. Virg., *Én.*, VI, 721, ss. ; Sextus Emp., IX, 580 ; Sotion dans Sén., *Epist.*, 108 ; Hermès Trism., Πρὸς Τάτ, dans Stobée I, 49, 48 (p. 416, Wachsm.); Porphyre, *Vit. Pythag.*, 19.
6. Diels, *Doxogr.*, p. 571, 18 ; Tertull., *De anima,* 30 ; Sall. philos., c. 19.

et restent toujours en quantité égale, semblables à elles-mêmes. A peine sont-elles sorties d'un corps qu'elles pénètrent dans un autre. Ce voyage sans trêve leur fait parcourir toutes les espèces du monde animal. Elles passeront successivement dans des oiseaux, des quadrupèdes, des poissons, des reptiles pour revenir ensuite à l'homme [1]. C'est pourquoi il est impie de se nourrir de nos congénères, de dévorer nos « semblables » [2], et le sage doit pratiquer le végétarisme. Mais certains, tirant les conséquences logiques des prémisses admises et justifiant théoriquement une croyance qui remontait aux origines (p. 196), affirmaient que la vie du règne végétal elle-même dérivait du même principe que celle du règne animal et que la transmigration s'étendait jusqu'aux plantes [3]. C'est à cette doctrine que songeait Sénèque lorsqu'il nommait *Apocolokyntosis*, « transformation en citrouille », l'apothéose de l'empereur Claude, que sa stupidité avait prédestiné à cette métamorphose [4].

Cette doctrine eschatologique pouvait sembler difficilement conciliable avec celle d'une rémunération éthique. Si, dans la nature, une chaîne ininterrompue unit l'existence de toutes les espèces, si une fatalité inexorable veut que la vie se propage de l'homme aux êtres inférieurs, cette nécessité semble en contradiction avec tout espoir d'une récompense posthume. Pour mettre d'accord la croyance à la rétribution future avec celle du cercle inéluctable des migrations, on établit une échelle de valeur morale parmi les animaux eux-mêmes ; les hommes injustes s'incorporaient dans les espèces sauvages, les justes dans les espèces paisibles [5]. Hermès Trismégiste prétend même savoir que les meilleurs des hommes deviendront parmi les oiseaux des aigles, parmi les quadrupèdes des lions, parmi les reptiles des dragons, parmi les poissons des dauphins [6]. On enseignait aussi que les philosophes éminents se transformaient en abeilles ou en rossignols : ceux qui avaient nourri le genre humain de leurs discours, le charmaient encore par la douceur de leur miel ou la suavité de leur chant.

1. Hermès Trism. dans Stob., I, 49, 48 (p. 416, Wachsm. ; cf. p. 465, 15). Enée de Gaza, P. G. LXXXV, p. 889 ss. — C'est le genre de métempsycose qu'Hérodote, II, 123, attribue aux Egyptiens, cf. *supra*, p. 197.
2. Jamblique, *V. Pyth.*, 108 ; Ovide, *Mét.*, XV, 174 ss. ; Sénèque, *Epist.*, 108, 19 ss.
3. Diogène Laërce, VIII, 1, 4 ; Pline, H. N., VIII, 30, 12 ; Théodoret, *Haeres.*, V, 297. Cf. Plotin, *infra*, ch. VIII, p. 354.
4. Cf. Birt, *De Senecae Apocolok.* (Prog. Marbourg), 1888, p. IV.
5. Platon, *Rép.*, 620 d ; cf. Tertull., *De anima*, 33 ; Lucien, *Pseudomantis*, 40.
6 Hermès Trism. dans Stobée (I, 398, 3 Wachsm.) ; cf. Empédocle, fr. 127 Diels = Ailien, *Nat. anim.*, XII, 7 ; Timée de Locres 17, p. 104.

Le sort même de ces privilégiés pouvait ne pas sembler fort enviable selon la remarque des adversaires de la métempsycose[1]. Aussi les moralistes firent-ils fléchir la rigueur du système et exemptèrent-ils les nobles esprits d'une dégradation bestiale. Toutes les âmes ne furent plus condamnées à se loger dans des corps d'animaux, mais seulement celles que la bassesse de leurs penchants avait assimilées à la brute. Elles étaient attirées par l'espèce dont l'instinct était le plus conforme à leurs inclinations et à leur genre de vie[2]. Tels les débauchés, qui devenaient dans une autre existence des pourceaux, les peureux et les paresseux des poissons, les personnes légères et frivoles des oiseaux[3]. Trouver pour chacun des personnages illustres du passé l'animal qui convenait le mieux à son caractère était un jeu d'esprit divertissant, et le côté merveilleux de ces métamorphoses zoologiques était propre à séduire l'imagination des poètes[4]. De leur côté les théologiens interprétaient ingénieusement et laborieusement le récit homérique de Circé changeant les compagnons d'Ulysse en bêtes comme une allégorie de la métempsycose. *Circé* est le *cercle* des réincarnations que subissent ceux qui vident la coupe magique des plaisirs, mais à laquelle échappe le sage Ulysse, grâce à Hermès, c'est-à-dire à la raison qui le guide[5].

Le passage dans le corps d'animaux cesse ainsi d'être une loi imposée au genre humain pour devenir une punition infligée seulement aux vicieux. Certains penseurs rejetèrent même absolument cette forme de la métempsycose. Un esprit raisonnable ne pouvait, suivant eux, demeurer dans un être privé de raison. La transmigration se faisait donc exclusivement d'homme à homme et de bête à bête. Ce fut l'opinion défendue notamment par Porphyre et Jamblique qui, pour écarter les textes de Platon contraires à leur doctrine, soutinrent qu'il avait parlé au figuré et que les « ânes », les « loups », les « lions » désignaient des gens qui ressemblaient à ces quadrupèdes par leur ignorance ou leur férocité[6].

1. Tertull. *De anima,* 33 ; Ambroise, *De bono mortis,* 10 (PL., XIV, p. 361).
2. Platon, *Rép.*, 620 a ; *Phédon,* 81e avec la note de Robin (p. 42).
3. Timée Locr. *l. c.* Cf. R. E., s. v. « Timaios », col. 1220.
4. Ovide, *l. c.* ; *Ode,* II, 20 ; Tibulle, IV, 1 [III, 7], 206 ss. ; Claudien, *In Rufinum,* II, 482 ss.
5. Pseudo-Plut., *Vita Homeri,* 126 ; Porphyre dans Stobée, *Ecl.*, I, 49, 60 (p. 445, Wachsm.). Cf. Delatte. *Etudes sur la littér. pythag.*, 1915, p. 128.
6. Porphyre, *ibid.* et *De regressu anim.*, fr. 11 Bidez = Aug., *Civ. Dei,* X, 30. — Jamblique : cf. Enée de Gaza, *Théophraste,* p. 12, 11 Boissonade ; Némésius, *De natur. hom.*, II, 29 (PG., XL, 584 a). Cf. Hermès Trism. dans Stobée, *Ecl.* I, 49 (p. 417 Wachsm.) ; Zeller, *Philos. Gr.*, III, 1, pp. 713, et 768, et *infra,* ch. VIII, pp. 358 et 376.

Dépouillée de ce qu'elle pouvait offrir de choquant ou même de ridicule, la métempsycose restait une conception de l'humanité et du monde qui pouvait s'imposer aux esprits réfléchis par sa grandeur. Un même flux de vie circule à travers la variété des êtres animés qui peuplent l'univers. Dans la suite des générations une ascension progressive ou une régression ignomineuse ennoblit ou avilit l'homme selon la conduite qu'il a tenue. Les défauts physiques, les tares morales dont il est affligé dès sa venue au monde, sont la conséquence de fautes commises par lui dans le passé impénétrable d'une vie antérieure, et la naissance même d'enfants infirmes ou vicieux peut être invoquée comme un argument décisif en faveur de cette préexistence coupable [1]. Sans quitter cette terre, les âmes passant immédiatement d'un corps dans un autre, s'élèvent ou s'abaissent suivant leur mérite ou leur démérite. L'Hadès est ce bas monde où nous expions les péchés d'une incarnation précédente dont nous avons perdu le souvenir, et toute pensée, toute sensation, toute volition que nous aurons pendant notre brève station sur la terre, sont grosses de conséquences indéfinies, car elles influeront sur la condition morale et physique du genre humain jusque dans un lointain avenir.

Pour les tenants d'un tel système les mythes infernaux imaginés par les poètes devaient paraître inacceptables. Mais selon leur coutume les Pythagoriciens ne rejetèrent pas comme erronées les traditions anciennes que leur raison ou leur moralité les empêchaient d'admettre au sens littéral : ils les interprétèrent allégoriquement [2].

Les Enfers sont, nous le disions, notre terre parce qu'elle est le plus bas des cercles cosmiques (p. 196) ; et nous, qui croyons vivre, sommes en réalité des morts enfermés dans le tombeau du corps. Les quatre fleuves infernaux de la Fable, le Pyriphlégéton, l'Achéron, le Cocyte et le Styx sont la colère, le remords, la tristesse et la haine. Le Léthé est l'oubli qui empêche l'homme de se souvenir de sa vie antérieure [3]. Les Furies, qui brûlent les criminels de leurs torches et les flagellent de leurs fouets, deviennent les vices qui les torturent [4] ; on spécifie même qu'elles représentent trois péchés capitaux :

1. Sallust. philos., 19 ; Jambl., *De myst.*, IV, 4.
2. Cf. sur ce qui suit, R. Ph., 1920, XLIV, pp. 229-240. Les châtiments sont nos vices personnifiés, douze en nombre pour Hermès Trism., pp. 198 ; 203, 10 ; 205, 01 et p. 212, note 37 Nock-Festugière.
3. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 10, 7 s. ; cf. Servius, *Én.*, VI, 295, 134, 439 ; Philon, *Quaest. in Genesim*, IV, 234.
4. Cicéron, *Pro Roscio Amerino*, 24, 67 ; *De legibus*, I, 14, 40 ; *Paradoxa*, II, 18 ; cf. Pascal, I², p. 160.

la colère, l'avarice et la luxure[1]. Ou encore elles sont les reproches qui bourrèlent la conscience du méchant et qui le poursuivent[2]. On interprétera de même les mythes des grands coupables suppliciés dans le Tartare. Sisyphe poussant jusqu'au sommet d'une colline un bloc de pierre qui roule chaque fois au bas de la pente, est l'ambitieux, qui s'épuise en vains efforts pour atteindre la cime des honneurs[3]. Titye dont les vautours dévorent sans trêve le foie, qui toujours se reconstitue, est le pécheur rongé par des remords sans cesse renouvelés, ou l'amoureux que déchire l'angoisse de la jalousie. Tantale, qu'épouvante un rocher suspendu au-dessus de sa tête, est l'homme qui vit dans la crainte perpétuelle des malheurs dont le menace l'aveugle destin, et Ixion, lié à une roue, le malchanceux continuellement éprouvé par les vicissitudes de la fortune. Les Danaïdes, qui remplissent éternellement un vase dont l'eau fuit à mesure qu'elle y est versée, désignent les âmes insatiables de jouissance, qui peinent en vain pour satisfaire leurs désirs toujours inassouvis[4]. L'ingéniosité des Pythagoriciens se plaisait ainsi à varier l'interprétation moralisante de la mythologie infernale. Même les vieux dictons de l'école furent détournés de leur sens pour devenir des allusions à la métempsycose[5].

Un pareil symbolisme aboutissait en réalité à détruire les croyances qu'il prétendait conserver, et les Épicuriens s'en emparèrent pour le mettre au service de leur incrédulité[6]. Il ne pouvait être question pour eux de réincarnation, puisque l'âme était détruite au moment du décès par la dispersion des atomes. La transmigration qui, pour les Pythagoriciens, avait été la raison d'être de tout cet allégorisme, fut passée sous silence, et seule subsista la partie négative de la doctrine : l'affirmation que les supplices du Tartare, dénués de toute réalité, désignaient les tourments que les passions infligent aux humains en cette vie. Lucrèce a pu ainsi introduire dans son poème une digression qui concilie avec les principes de l'épicurisme l'antique mythologie de l'Hadès.

L'adoption de ce symbolisme par les négateurs de l'immortalité était peu

1. R. Ph., *l. c.*, p. 233.
2. Lucrèce, III, 1014 ss. Cf. Juvénal, XIII, 191 ss.
3. Macrobe, *l. c.* Cf. R. Ph., *l. c.* ; Lucrèce, III, 978 ss.
4. Lucrèce III, 1003 ss. Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., Excursus, p. 603 ; Carcopino *Basil. pythag.*, pp. 131 ss. ; 280 ss. ; *Symbol.* p. 30.
5. R. Ph., *l. c.*, p. 232, n. 3.
6. Cf. Festugière, *Épicure*, pp. 109 ss.

propre à le recommander aux yeux des croyants. La rétribution future attendue de la justice divine put paraître mal garantie par l'hypothèse d'un Enfer purement terrestre. Si la seule punition de la scélératesse était la renaissance dans un corps où l'âme s'abandonnait aux passions, ce châtiment pouvait sembler assez doux à la bassesse d'esprits médiocres. De fait, soutenir que les vices portent en eux-mêmes leur propre peine et qu'une vie de plaisirs devient cruelle pour celui qui s'y livre, était un paradoxe que l'expérience quotidienne suffisait à réfuter. L'hypothèse d'un Hadès terrestre ne fut jamais accueillie par la majorité des esprits. L'on est frappé de ce fait que dans les milliers d'inscriptions funéraires, grecques ou latines, il n'en est aucune qui fasse clairement allusion à la métempsycose[1]. On pourrait supposer qu'elle n'y est pas mentionnée parce que la réincarnation étant conçue comme un châtiment, les épitaphes évitent d'en parler, de même qu'elles se taisent sur les peines que l'ombre peut subir dans les Enfers, et que dans l'immense production de la sculpture funéraire on voit représentées très rarement des scènes du Tartare[2]. Mais si la croyance à la transmigration avait été largement répandue, l'épigraphie funéraire nous apprendrait au moins que le défunt s'est soustrait à la nécessité d'une renaissance pour gagner le ciel. En réalité la métempsycose impliquait une conception péjorative de la vie terrestre, regardée à la fois comme une peine et une pollution Son séjour ici-bas soumettait nécessairement l'âme à la souffrance et à l'avilissement. Pourtant à ce pessimisme foncier s'opposaient non seulement la recherche épicurienne du plaisir, mais l'optimisme de la plus puissante des sectes philosophiques, le stoïcisme, qui enseignait que la vie est un bienfait reçu des dieux, une fête à laquelle nous sommes tous conviés ; que les événements de ce monde et le destin de l'humanité sont dirigés par une Providence d'une sagesse et d'une bonté infinies. Cet optimisme, qui avait été aussi celui de la Grèce ancienne (p. 116), continuait d'être partagé par l'opinion commune, pour laquelle la vie était un don précieux qu'on craignait de perdre et dont les épitaphes ne cessent de déplorer la privation. L'on peut croire aussi que le bon sens terre-à-terre de la foule romaine répugna toujours à croire que l'intelligence humaine pût être transférée dans des brutes obtuses et immondes. Les polémistes se gaussent de ceux qui s'imaginent que l'âme raisonnable se cache dans les

1. Toutes les inscr. invoquées ont un sens douteux ; Kaibel, *Epigr.*, 304 ; cf. Rohde, tr. fr., p. 580, n. 4 ; Epitaphe de Panticapée : *Symbol.*, p. 33, note ; CIL, VI, 13528, = *C. E.* 1559.

2. *Symbol.*, p. 30.

cavernes avec les serpents, porte des fardeaux comme les bêtes de somme ou se nourrit de chair crue comme les carnassiers [1]. La doctrine de la transmigration faisait violence à la fois aux convictions de la majorité des penseurs et aux sentiments instinctifs de la multitude. Tout porte à croire qu'elle fut aux premiers siècles de l'Empire la doctrine de cercles restreints d'initiés et d'une petite minorité de philosophes. Son côté pittoresque put plaire à des poètes [2] et prêter à des développements littéraires. Mais la métempsycose ne fut jamais dans le monde romain, comme dans l'Inde, la foi vivante qui dominait les pensées et dirigeait les actions d'une large portion de la société.

Etrangère au judaïsme orthodoxe [3], elle fut dès l'origine combattue par l'Eglise [4] : elle était en contradiction avec le dogme de la résurrection de la chair, suivant lequel l'âme, en se réunissant au corps, ne subit pas une épreuve transitoire et n'est pas placée dans un état misérable, mais trouve au contraire l'accomplissement suprême de sa destinée. Origène, il est vrai, avait donné de cette résurrection des morts une interprétation philosophique qui en fait la supprimait [5], et l'on conçoit qu'il ait pu rénover la doctrine de la métempsycose en l'adaptant à son système de l'apocatastase ou réintégration finale [6]. Suivant cette conception les âmes légères, qui accompagnaient les révolutions des cieux, ont pu pencher vers le mal et être précipitées dans un corps humain, puis, s'alourdissant encore et privées de la raison, descendre dans des animaux, enfin, perdant même leur sensibilité, participer de la vie des plantes. Mais un mouvement inverse les fera plus tard remonter successivement par les mêmes degrés jusqu'à leur séjour céleste. Ces spéculations audacieuses ne purent survivre à la condamnation de l'origénisme, et la transmigration fut rayée du credo de l'Europe chrétienne. Elle est redevenue au XIXe siècle une doctrine cardinale des théosophes, qui se sont inspirés à la fois du *samsâra* hindou et des Néoplatoniciens.

*
* *

1. Grég. de Nysse, *De anima* (PG., XLVI, p. 110 B). Cf. Théodoret, *Graec. aff. curae* (PG., LXXXIII, 1106 C).
2. Cf. *supra*, p. 203, n. 4.
3. Schürer *Gesch. Jüd Volkes im Zeitalter J. C.*, II, p. 391. Admise par les Cabbalistes : Hastings *Enc.* s. v. « Transmigration » (Jewish), p. 435.
4. *Dict. de théol. cathol.*, s. v. « Métempsycose ».
5. Denis, *La philos. d'Origène*, 1884, p. 309 ss. ; E. de Faye, *Origène*, III, p. 25 ss.
6. Origène, *De princip.*, I, 8, 4 (p. 102, 13 ss., Koetschau). Cf. Denis, p. 190 ss.. Réfutation de Grégoire de Nysse, *De anima*, PG., XLVI, p. 111 c ss.

Une croyance beaucoup plus répandue, en rapport avec la doctrine de l'immortalité céleste que nous avons exposée précédemment, place les Enfers dans les airs. L'atmosphère est en effet l'espace redoutable que doivent traverser les esprits des morts avant d'atteindre les sphères étoilées, où ils trouveront le repos. Comme cet espace sublunaire est inférieur aux cieux que l'on se figure superposés au-dessus de lui, on lui donne à bon droit le nom d'*Inferi* [1]. Parfois la désignation est réservée à la partie la plus basse de l'atmosphère, à l'air épais et humide qui enveloppe notre globe et que hantent de préférence les démons malfaisants [2]. Si l'on parle de l'obscurité des Enfers, c'est que cet air est, par sa nature propre, lorsqu'il n'est pas éclairé, un élément ténébreux ; et si on l'appelle Hadès (Ἅιδης) ; c'est parce qu'il est (ἀειδής) « invisible » [3].

Si l'âme s'était épaissie par son contact avec le corps, si elle se trouvait alourdie par les appétits matériels dont elle n'avait pu durant la vie se libérer, son poids même l'obligeait à séjourner dans cet enfer atmosphérique, voisin de la terre, jusqu'à ce que, purifiée, elle eût été délestée du fardeau de ses fautes. Dans ces bas-fonds de l'atmosphère qui la recevaient d'abord, elle errait plaintive, surprise des supplices qu'elle endurait [4]. Car si elle était tachée et salie, les ouragans la saisissaient dans leurs trombes, les tempêtes la roulaient et la secouaient et en arrachaient ainsi violemment les souillures qui s'étaient incrustées en elle. Les Vents, divinités tantôt vengeresses et tantôt bienfaisantes, savaient lui faire expier rudement ses crimes, mais ils pouvaient au au contraire l'élever vers les hauteurs de l'éther. Si, exempte de fautes, elle avait gardé sa pureté native, de douces brises la soulevaient et, l'échauffant de leur haleine, la portaient jusqu'aux astres [5]. Ce pouvoir attribué aux Vents sur le sort des âmes les a fait souvent représenter sur les stèles funéraires soufflant vers l'image du mort dont ils doivent faciliter l'ascension [6].

*
* *

Selon une croyance très répandue, les Enfers ne sont pas seulement cette zone, voisine de ce bas monde, où s'exerce surtout la malfaisance des puissances

1. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 6 : « Inter lunam terrasque locum mortis et inferorum vocari ». Cf. *Symbol.*, p. 117 ss.
2. Cic., *Tusc.*, I, 42 ; Cornutus, 59 ; Aug., *Civ. Dei*, XIV, 3. Cf. *Symbol.*, p. 124.
3. *Symbol.*, p. 124 ss. Cf. Prudence, *Cathem.*, X, 25 ss. et *supra*, p. 55.
4. Porphyre, dans Stobée, *Eclog.*, I, 49, 60 ; cf. *Symbol.*, p. 128 ss.
5. *Symbol.*, p. 129, p. 171.
6. *Ibid.*, p. 153 ss. ; cf. p. 210, fig. 2, et *infra*, ch. VI, p. 297.

hostiles. Ils s'étendent, enseigne-t-on aussi, sur tout l'espace compris entre la terre et la lune, où commence le séjour lumineux et paisible des dieux et des Elus. Dès lors l'âme sera soumise, avant d'être purifiée, à d'autres épreuves encore. Sans doute de vieilles idées orientales sur l'océan céleste et le fleuve de feu furent-elles formulées avec une rigueur nouvelle par les philosophes qui exposèrent la doctrine de la purification par les éléments [1]. L'air, l'eau et le feu forment, suivant les cosmographes, des zones concentriques, toujours en mouvement autour de la terre pesante et stable. L'âme après s'être frayé un passage à travers l'air épais, qui est le plus proche de nous, traverse nécessairement cette partie du ciel où les nuages se rassemblent et d'où tombent les pluies, laquelle est humide et embrumée à cause des exhalaisons de la terre, et elle pénètre ensuite dans la région ignée qui s'étend au-dessus. C'est à un triple châtiment par l'air, l'eau et le feu, qu'elle est donc soumise, ce qu'après Cicéron, Virgile a exprimé dans des vers souvent commentés [2]. Parmi les âmes « les unes s'envolent légères suspendues aux vents, pour d'autres le péché qui les infecte est lavé dans un gouffre immense ou brûlé par le feu ». Le stoïcisme voyait dans les tares qu'il fallait effacer, des sortes d'excroissances, enracinées dans les âmes conçues comme matérielles, et qui y laissaient des cicatrices profondes [3].

Cette doctrine du passage au travers des éléments n'a pas été seulement celle de théologiens spéculatifs. Elle a pénétré dans les mystères [4], surtout dans ceux de Bacchus, où les mystes étaient soumis à des fumigations par la torche et le soufre, à des ablutions, puis à une ventilation, afin que, purifiés par le feu, par l'eau et par l'air, ils pussent éviter les épreuves semblables dans une autre vie (Fig. 3) [5]. Dans le rituel, cette cathartique était rappelée aux bacchants par l'emploi du van mystique (λῖκνον). Le van agité par le moissonneur nettoie le blé en le dépouillant de la bale qui l'enveloppe et des pailles qu'emportent les souffles de l'air ; de même les vents enlevaient les

1. *Ibid.*, p. 130 ss.
2. Cicéron, *Tusc.*, I, 18, 42 ; Virg., *En.*, VI, 740 ss. : Aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / infectum eluitur scelus, aut exuritur igni » ; cf. aussi Sénèque, *Consol. ad Helv.*, XX, 2 ; Servius, *Georg.*, I, 243.
3. Virg., *En.*, VI, 735 ; Philon, *De spec. legibus*, I, 103 (V, p. 26, 10, Cohn-Wendl.). Cf. *Symbol.*, p. 133, n. 3 ; p. 275, n. 2. Ces cicatrices de l'âme déjà dans Platon, *Gorgias*, 524 *d*.
4. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe* (dans *Symbolae Osloenses* IV), 1926, pp. 43-59.
5. Servius, *En.*, VI, 741 ; cf. Juvénal, III, 485 ; *Rel. or.*, p. 201 ss. ; *Symbol.*, p. 134 ss.

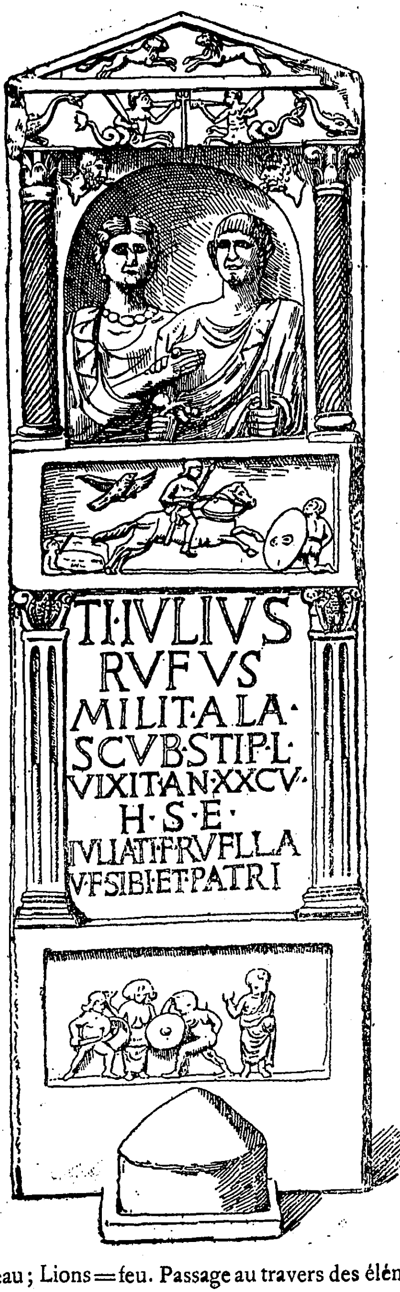


Fig. 2. — Vents ; Tritons = eau ; Lions = feu. Passage au travers des éléments. Stèle de Walbersdorf

souillures adhérant aux âmes[1]. De son côté Hermès Trismégiste enseignait que les âmes qui, après avoir enfreint les règles de la piété, se séparaient de leurs corps, étaient livrées aux démons et, qu'emportées dans les airs elles étaient lapidées et brûlées dans les zones de la grêle et du feu, que les poètes appelaient le Tartare et le Pyriphlégéton. Ailleurs il nous montre ces âmes coupables rejetées par l'Etre suprême du haut du ciel dans l'abîme et livrées aux tempêtes et aux tourbillons de l'air, de l'eau et du feu en discorde[2].



Fig. 3. — Purification bachique par les éléments

Cette doctrine du passage à travers les éléments obtint une large diffusion et jouit d'une faveur durable. On en peut relever les traces dans les mystères d'Isis et les papyrus magiques d'Egypte, dans les livres gnostiques et le manichéisme. D'autre part elle s'est conservée dans les apocryphes chrétiens, et les Byzantins n'en avaient pas perdu le souvenir. Celui-ci n'a même pas entièrement disparu de nos jours : l'abbé Terrasson ayant introduit la purification par les éléments dans un roman qui connut un certain succès au XVIIIe siècle, elle a passé dans le livret de la *Flûte enchantée* de Mozart[3].

Les souffrances que le trouble des éléments faisaient subir aux âmes dans leur traversée de l'atmosphère n'étaient pas le seul danger qu'elles eussent à

1. Clément Alex., *Ecl. prophet.*, 25 (III, p. 143 Stählin) ; Servius, *Georg.*, I, 165 ; Cf. *Symbol.*, p. 135, n. 1.
2. Lydus, *De mens.*, IV, 149 (p. 167 Wünsch) ; et Pseudo-Apulée, *Asclepius* 28 (p. 66 Thomas); cf. *Symbol.*, p. 136.
3. *Symbol.*, p. 137 et pp. 130 ss.

y redouter. Comme nous le verrons, ce Purgatoire aérien était peuplé de démons qui les châtiaient, retardaient leur ascension et pouvaient les précipiter dans les abîmes, si elles n'étaient secourues par la protection de dieux psychopompes[1].

Dans les gouffres où tourbillonnent l'air, les vapeurs et le feu, dans cette zone où la menacent des esprits hostiles, l'âme ne connaît pas de repos. Mais à la sphère de la lune commence la région de l'univers où les mouvements des astres déterminés par des lois éternelles, sont soumis à un rythme harmonieux. Aux changements et à l'inconstance du monde de la génération s'oppose le calme et la régularité des sphères supérieures que parcourent les dieux lumineux. C'est là qu'enfin, suivant l'opinion la plus accréditée, les âmes en peine trouveront la tranquillité[2].

Certaines théories aberrantes ne faisaient commencer le séjour des justes qu'au-dessus de la sphère des étoiles fixes, et étendaient jusque là les épreuves purificatrices des âmes, soit que celles-ci fussent brûlées par les feux du soleil et lavées par les eaux de la lune[3] ou bien qu'elles dussent passer à travers les cercles planétaires, entre lesquels on répartissait les quatre éléments[4]; mais ce sont là des variations secondaires, peut-être des imaginations personnelles de quelque théologien païen, et elles sont restées sans influence étendue sur les croyances eschatologiques.

La transformation opérée dans les croyances ancestrales par une théologie qui transférait l'Hadès quelque part entre la terre et la lune, ne peut aujourd'hui être saisie nulle part mieux que dans le VIe livre de l'Énéide. En racontant la descente d'Enée aux Enfers, Virgile s'est inspiré d'antiques « Catabases », de récits poétiques des Grecs. Il reste fidèle en apparence à la tradition mythologique et littéraire, il garde le décor conventionnel, la géographie immuable du royaume des ombres ; mais il n'admet plus la vérité littérale de ces idées d'autrefois. Il sait quelle signification figurée les philosophes attribuent aux vieilles fables de l'Hadès[5]. Au risque de sembler se contredire, ou pour mieux dire laissant, sans souci de précision, s'exprimer en

1. Cf. *infra,* ch. VI, p. 300.
2. Cf. *supra,* p. 146 ; *Symbol.*, p. 94.
3. Jamblique, chez Lydus, *De mensib.*, IV, 148 (p. 167, 25, Wünsch) ; *Commenta Bern. Lucani,* p. 47 ; Philopon, *In Meteor.* (Comment Arist. XIV), p. 117 ; Lactant. Placidius, *Théb.*, VI, 860. Cf. *Symbol.*, p. 139 ; Lods, *C. R. Acad. Inscr.* 1940, p. 448.
4. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 2, 8 ss.; Proclus, *In Tim.*, II, p. 48, 15, Diehl. Cf. *Symbol.*, p. 140, n. 1.
5. Cf. *supra,* ch. I, III, p. 71.

vers harmonieux une pensée ondoyante, il rappelle cette eschatologie savante, la purification, l'ascension, la transmigration des âmes, à propos de ce qui aurait pu être seulement le récit d'un voyage merveilleux au pays des morts. L'unité de la conception et de la composition pouvait ne point paraître sérieusement compromise, puisque les anciens poètes, avaient déjà dans leurs vers voulu indiquer, croyait-on, ces vérités philosophiques sous le voile de l'allégorie. La descente aux Enfers prend donc, chez Virgile, une portée beaucoup plus élevée que ne l'aurait eue un simple exercice littéraire. Elle est l'expression d'une conviction ou du moins d'une espérance, et non une fantaisie brillante exécutée sur un vieux thème poétique [1].

Les inscriptions, comme les écrivains, prouvent que la croyance au séjour des âmes dans l'atmosphère s'était largement répandue. Mais elle ne réussit pas à éliminer complètement l'idée d'un enfer souterrain, et celle-ci devait finir par s'imposer de nouveau, à la fin du paganisme, en changeant il est vrai de caractère.

Une foi qui a longtemps dominé les esprits ne disparaît qu'avec peine et laisse derrière elle des traces persistantes dans les sentiments et dans les usages. N'avons-nous pas vu se perpétuer jusqu'à nos jours dans l'ancienne Gaule la coutume de placer dans la bouche ou la main du mort la pièce de monnaie qui servait à payer à Charon le passage du Styx [2] ?

Si l'on parcourt les recueils d'épitaphes métriques, on verra qu'elles continuent en grand nombre à parler des Champs-Elysées et du Tartare, et de tous ces figurants du drame des Enfers que la poésie grecque avait popularisés ; mais toute cette phraséologie de la langue versifiée, nous avons déjà noté ce point, n'est pas autre chose que réminiscences littéraires ou métaphores traditionnelles [3]. Cependant parfois cette mythologie infernale est curieusement développée. Ainsi la longue inscription d'un tombeau romain [4] nous montre un jeune homme descendant de l'éther pour annoncer à ses proches qu'il est devenu un héros céleste et ne s'est point rendu dans le royaume de Pluton. « Je ne m'enfoncerai pas tristement vers les ondes du Tartare, je ne serai pas l'ombre à qui l'on fait passer les flots de l'Achéron, et je ne repousserai

1. Cf. *supra*, p. 71.
2. *Symbol.*, p. 382, n. 1 ; sur le « sou du mort » cf. Van Gennep, I, p. 719 ss.,
3. Cf. *supra*, p. 93.
4. *C. E.* 1109, 1924 ; cf. I G, XII, 5, n° 62, 7 ss. et une épitaphe de la voie Labicane, *Athenaeum*, 1926 (N. S., IV), p. 103.

pas de ma rame la barque noirâtre, je ne redouterai pas Charon au front menaçant, et ne subirai pas la sentence du vieux Minos, on ne me verra pas errant dans un ténébreux séjour, ni retenu sur la rive de l'onde fatale ». Cette épitaphe date du siècle d'Auguste, mais celui qui l'a rédigée croyait-il, plus que les poètes contemporains, à la réalité des êtres dont il peuplait l'Hadès ? Il pare son discours d'une défroque littéraire dont devait hériter plus tard la poésie chrétienne. Celle-ci n'hésita pas à employer ces clichés païens, si frustes à force d'avoir servi, que leur signification première en était devenue indistincte. La Renaissance et le XVIIe siècle devaient encore en user et en abuser dans les temps modernes.

De même la sculpture funéraire continuait à répéter souvent les thèmes traditionnels. Les sarcophages nous montrent parfois le défunt conduit par Hermès psychopompe en présence de Pluton et de Proserpine. Les monuments funéraires reproduisent aussi Charon dans sa barque, Cerbère comme gardien de l'Hadès, Oknos et son âne, les supplices typiques des grands criminels Tantale, Ixion, Sisyphe, et surtout celui des Danaïdes [1]. Mais ces images traditionnelles étaient répétées sans que l'on crût à leur réalité, et elles n'avaient plus que la valeur de symboles. A considérer l'ensemble des représentations funéraires, elles sont d'ailleurs extrêmement rares, nous avons déjà insisté sur cette carence [2].

Si nous n'avions que la poésie et l'art sépulcral pour attester la persistance des croyances du passé, ce serait un témoignage très sujet à caution. Mais d'autres indices plus probants nous donnent l'assurance que la foi populaire demeurait attachée, avec cette ténacité qui la caractérise, à l'antique conception des *Inferi*. L'on peut en fournir la preuve, même pour la ville de Rome, où une plèbe métissée vit se mêler à l'ancienne foi italique toutes les croyances de l'Orient [3] ; à plus forte raison dans les pays du Levant, où la religion atavique continuait à être celle de la population indigène, ne manquent pas les témoignages qui attestent la persistance de l'antique conception d'un royaume obscur des dieux chthoniens [2]. Ainsi une épitaphe d'Elaiousa en Cilicie adjure « le dieu céleste, le Soleil, la Lune et les dieux souterrains qui nous reçoivent » ; et la mention de ces καταχθόνιοι θεοί est fréquente [4]. La croyance se maintient que les ombres peuvent n'être point

1. Cf. *Symbol.*, p. 29 ss.; Helbig, *Führer* [3], p. 42, n° 1207.
2. Cf. *supra*, ch. I, p. 74.
3. Cf. *supra*, p. 76.
4. *Jahresh. hist. Inst. Wien*, 1915, XXIII, Beibl., p. 45. Cf. Roscher, *Lex.* s. v.

admises dans les Enfers, et se voir condamnées à errer misérablement [1]. Les tablettes d'exécration, par lesquelles on voue un ennemi au malheur, font souvent mention du royaume infernal ou des divinités qui y règnent. Hadès y apparaît dans l'île de Chypre comme le roi « de toutes les Erinnyes » ou des « démons silencieux » [2]. Pareillement dans les papyrus magiques d'Egypte l'idée est souvent exprimée que les défunts s'enfoncent dans des gouffres ténébreux, et y deviennent des démons, que le nécromant fait remonter à la surface par ses incantations [3]. En Grèce même, où la critique rationaliste avait pénétré beaucoup plus avant dans le peuple, Plutarque, tout en assurant que peu de gens redoutent encore Cerbère, le sort des Danaïdes et autres épouvantails de l'Hadès, ajoute que par crainte de pareilles peines on a recours à des incantations et à des initiations [4].

Il faut en effet tenir compte ici de l'influence conservatrice de certains cultes et de certains mystères. Mèn le Grand, le dieu lunaire d'Anatolie, était adoré comme céleste et souterrain Οὐράνιος et Καταχθόνιος; il régnait au ciel et sur le monde inférieur, et les Asiates qui émigrèrent à Rome ne cessèrent évidemment pas de croire qu'il était le maître de l'empire des ombres [5]. Les fresques des sectateurs de Sabazius près du cimetière de Prétextat nous montrent la défunte *Vibia* enlevée par Pluton et descendant (*discensio*) dans la demeure profonde où elle est admise au festin des âmes pieuses [6]. Nous montrerons plus loin (p. 236) comment les mystères, qui furent en général conservateurs du passé, ne répudièrent que tardivement la vieille conception d'un royaume souterrain des morts.

Cette croyance à l'existence des *Inferi*, qui se maintenait dans les couches profondes du peuple, bien que battue en brèche et en partie supplantée par d'autres doctrines, devait recevoir une force nouvelle de la renaissance du platonisme, qui considérait comme inspirés les écrits du divin Maître. Dans plusieurs de ses dialogues Platon parlait avec tant de précision du transfert des âmes dans les entrailles de la terre, que même la subtilité de ses interprètes tardifs éprouvait quelque peine à donner au texte une autre portée, bien que

1. Dessau, 8190 : « Nec superis comprobetur, nec inferi recipiant » ; cf. 8184, et N. C., III. Cf. Dittenberger [3], 1241.
2. Audollent, *Defixionum tabellae*, 1904. Index, p. 461 ss. ; *A. Religws.* XXIV, p. 178.
3. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 97.
4. Plutarque, *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 27, p. 1105.
5. *Symbol.*, p. 181, p. 221.
6. Cf. *infra*, ch. V, p. 257, fig. 7.

certains l'aient tenté. Les commentateurs s'attachèrent donc à défendre la doctrine du sage infaillible en réfutant les objections de ses adversaires. Les Stoïciens, nous l'avons vu, avaient soutenu que l'âme, étant un « souffle ardent », avait une tendance naturelle à s'élever dans les airs et ne pouvait s'enfoncer dans le sol. Mais Porphyre objecta qu'en s'abaissant à travers l'atmosphère elle s'imprégnait de son humidité, et ainsi s'alourdissait ; et si pendant son passage dans la glaise du corps elle s'était chargée d'une boue purement physique, si elle s'enveloppait d'une gangue matérielle, sa densité devenait telle qu'elle pouvait être entraînée dans les abîmes ténébreux de la terre[1]. Pour Proclus, qui se prétend le fidèle truchement de Platon, l'âme après la mort est jugée quelque part entre le ciel et notre globe. Si elle en est digne, elle jouira dans les sphères célestes d'une vie bienheureuse ; si au contraire elle a mérité des peines, elle sera reléguée sous la terre[2]. Précisant ailleurs sa pensée[3], il s'exprime ainsi : « Les divers lieux de l'Hadès et les tribunaux souterrains et les fleuves dont Homère et Platon nous ont enseigné l'existence, ne doivent point être regardés comme de vaines imaginations ou des merveilles fabuleuses. Mais de même que les âmes qui vont au ciel sont réparties en des séjours divers et variés pour s'y reposer, de même il faut croire que pour celles qui ont encore besoin d'un châtiment, s'ouvrent des lieux souterrains où s'infiltrent en quantité les effluves des éléments supra-terrestres. Ce sont eux qu'on appelle « fleuves » ou « courants ». Là aussi des classes diverses de démons exercent leur empire, les uns vengeurs, d'autres punisseurs, d'autres purificateurs ou enfin justiciers. Dans ce séjour, le plus éloigné de celui des dieux, les rayons du soleil ne pénètrent pas, et il est rempli de tout le désordre de la matière. Là se trouve, gardée par les démons qui y assurent la justice, la prison des âmes coupables, enfouies sous la terre ». Ces citations suffiront à montrer comment les ultimes soutiens du paganisme revinrent aux antiques croyances des Hellènes. En exposant les spéculations des Néoplatoniciens nous aurons l'occasion de reparler de leur interprétation de l'Hadès mythologique[4].

Ce n'est point uniquement par leur fidélité aux doctrines de Platon, qu'en réalité ils altèrent, ni par la seule logique de leur système, que les derniers

1. Porph., *Sentent. ad intellig.*, XXIX, 1-2 avec les notes de Mommert. Cf. *Symbol.*, p. 201, n. 2; *infra*, ch. VIII, p. 368, à propos de Porphyre ; cf. ch. II, p. 126, 10 ss.
2. Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 131,20-132, 13 Kroll.
3. *Ibid.*, I, p. 121, 23-122, 15 Kroll ; cf. *In Timaeum,* I, 113, 24 Diehl.
4. Cf. *infra,* ch. VIII, p. 354.

philosophes grecs ont été conduits à admettre ce que leurs prédécesseurs rejetaient. Ils subissent, parfois à leur insu, une influence religieuse. Le platonicien Celse croyait aux peines éternelles de l'Enfer, mais il invoque pour appuyer cet article de foi l'autorité de « mystagogues et de théologiens »[1]. L'opposition entre les obscures retraites des Mânes et les demeures éclatantes de l'Olympe est ancienne, et elle s'est naturellement accusée à mesure qu'on crut davantage, d'abord que les héros, puis que tous les esprits vertueux s'élevaient vers les espaces éthérés. Mais la religion qui formula avec un enchaînement rigoureux la doctrine d'une antithèse absolue entre le royaume lumineux, où siège l'Etre suprême avec les divinités célestes, et le domaine ténébreux de l'Esprit mauvais et de ses démons maléfiques, fut le mazdéisme perse. L'empyrée, resplendissant de clarté, où trônaient les dieux, devait être le séjour des fidèles qui les avaient pieusement servis. Au contraire les mécréants qui avaient contribué à répandre le Mal sur la terre, devaient être précipités dans les sombres abîmes où régnait Ahriman. Le dualisme iranien imposa cette conception à une partie du judaïsme alexandrin, à plusieurs sectes gnostiques et plus tard au manichéisme ; et la démonologie des philosophes eux-mêmes n'échappa pas à son action. Porphyre nous a conservé, d'après « certains Platoniciens », un système où l'influence de la théologie perse est sensible[2]. Au-dessous du Dieu suprême, Principe incorporel, indivisible, immuable, au-dessous des étoiles fixes et des planètes « dieux visibles », vivent d'innombrables démons. Les uns sont des esprits bienfaisants qui donnent la fécondité aux animaux et aux plantes, la sérénité à la nature, l'industrie et la culture à l'homme. Ils servent d'intermédiaires entre les divinités et leurs adorateurs, transmettant au ciel les hommages et les prières, et du ciel les présages et les conseils. Au contraire, les autres, les anti-dieux (ἀντίθεοι) sont des êtres pernicieux, auteurs de tous les maux qui nous affligent. N'étant pas entourés d'un corps solide, ils échappent aux perceptions de nos sens, mais peuvent prendre des formes variables, apparaître et disparaître. A la fois violents et rusés, ils multiplient leurs embûches et fondent soudain sur le monde pour y provoquer les pestes, les famines, les tempêtes, les séismes. Ils allument dans le cœur de l'homme les passions néfastes et les désirs coupables et provoquent les guerres et les séditions. Habiles à tromper, ils se plaisent aux

1. Origène, *C. Cels.*, VIII, 48 ss.
2. Cf. *Relig. orient.*, p. 142, p. 280, n. 53 ; *Mages hellén.*, I, 178 s.; II, 275 ss.; Bousset, *A. f. Religw.*, 1915, XXIII, p. 134-172.

mensonges et aux impostures ; et tâchant de détourner vers eux-mêmes la vénération que l'homme doit aux dieux, ils favorisent la fantasmagorie et les mystifications des sorciers, et viennent se repaître des sacrifices sanglants que les magiciens leur offrent à eux tous, et surtout à la puissance qui les commande, c'est-à-dire à Ahriman.

Les mystères de Mithra, qui furent par excellence une religion de soldats, ont dû surtout acclimater dans le paganisme la doctrine zoroastrienne que les dieux ou génies bienfaisants et les esprits malins sont comme deux armées luttant constamment entre elles sous la direction de chefs opposés, et que les âmes des défunts deviennent semblables à l'une ou à l'autre de ces deux phalanges antithétiques de déités et de démons : lorsqu'elles sont vertueuses et pures, elles montent vers l'éther lumineux où résident les puissances divines. Si au contraire elles sont vicieuses et souillées, elles descendent dans les profondeurs du sol, où commande le prince des Ténèbres, et elles subissent et infligent la souffrance comme les *dévas* pervers, qui habitent les sombres demeures de l'Esprit malin.

Ce fut à ce compromis que s'arrêta le paganisme au terme de son évolution. Le dualisme oriental lui imposa sa formule définitive. Il n'admit plus, comme les anciens Grecs, que les ombres de tous les morts dussent descendre du tombeau dans d'immenses cavernes creusées dans le sein de la terre ; il ne fit plus de l'Elysée et du Tartare deux domaines contigus du royaume de Pluton. Il ne les transporta pas non plus, comme l'avaient voulu la plupart des théologiens du début de notre ère, tous deux côte à côte au-dessus de nous, dans l'atmosphère et les sphères étoilées. Il les sépara radicalement et, scindant en deux moitiés le séjour des âmes défuntes, il plaça l'une dans la clarté du ciel, l'autre dans l'obscurité du sous-sol. Après quelque hésitation, cette conception fut généralement acceptée par les docteurs de l'Eglise, et elle devait devenir pour de longs siècles la foi commune de toute la chrétienté.

II. — Les supplices de l'Enfer.

En subordonnant toute sa théologie à l'idée maîtresse d'un dualisme nettement formulé, en tirant de ce principe toutes les conséquences morales qu'il impliquait, la religion de Zoroastre construisit un système qui à travers les âges ne devait cesser de s'imposer à l'esprit des hommes et dont l'action se prolongea, par l'intermédiaire du manichéisme, jusqu'aux Pauliciens et au Cathares du Moyen-Age. Au cours de notre exposé nous avons vu comment les Pythagoriciens avaient emprunté aux Mages du Levant la doctrine de l'immortalité céleste des Elus, qui devait transformer toute l'eschatologie des Grecs. Nous venons de constater comment le dualisme mazdéen agit sur la croyance aux Enfers ténébreux et, en la modifiant, contribua à la faire revivre. Mais en dehors de cette influence théologique sur certaines doctrines fondamentales du paganisme, des recherches plus détaillées auraient pu montrer combien largement l'Iran agit sur toutes les croyances relatives à Satan et à ses suppôts, et comment les doctrines de la Perse alimentèrent la foi populaire et les superstitions vulgaires. Pour prendre un exemple typique, nous voudrions indiquer ici comment une antique conception hellénique, celle des tourments infligés aux damnés, fut modifiée par l'eschatologie mazdéenne, qui fit sentir son ascendant dans le monde hellénistique et dans l'empire romain.

Les vieilles croyances grecques, nous l'avons vu (p. 70), se représentant l'Hadès comme une reproduction de la cité dans l'autre monde, les supplices imaginés pour les pécheurs ressemblaient dans une large mesure à ceux que le droit pénal appliquait aux délinquants. La justice infernale était comme une cour d'appel, incorruptible et infaillible, des tribunaux terrestres. Mais la législation criminelle prévoyant pour chaque espèce de délit une peine déterminée, le droit qui régissait les Enfers devait pareillement réserver à chaque sorte de faute un châtiment approprié. Cette déduction logique conduisit à un développement indéfini des pénalités d'outre-tombe. De même que les moralistes et criminalistes détaillaient et classaient les infractions aux lois divines et humaines, les théologiens s'attachèrent à énumérer les catégories de coupables emprisonnés dans le Tartare. Sans doute personne, en Grèce, n'a jamais formulé article par article un code pénal applicable au royaume de Pluton. Une telle classification aurait impliqué une multiplication de

tortures épouvantables qui offensaient à la fois l'amour du beau et le sens de la mesure qui caractérisent la mentalité hellénique. La fantaisie légère des anciens Grecs ne s'est pas appesantie lourdement sur l'horreur des malédictions éternelles, et leur génie lumineux ne s'est point complu à en décrire la sombre cruauté[1]. La littérature a évité de s'étendre sur ce sujet repoussant, et Aristophane[2] ou Platon[3] n'y font allusion qu'en passant. Les Romains, que leur esprit juridique aurait pu conduire à une systématisation des tortures de l'Orcus, furent préservés de cette aberration par la sobriété de leur imagination (p. 57). Il est caractéristique que même Virgile, quoique interprète d'une tradition hellénique (p. 212), énumère une série de forfaits qui ont conduit leurs auteurs dans le Tartare, mais, sauf pour les grands pénitents mythologiques, ne fait allusion que par prétérition aux formes infiniment diverses de supplices qu'ils ont à subir, évitant ainsi d'introduire dans son tableau des atrocités qui répugnaient à son sens esthétique, plus délicat que celui de Dante. Mais il ressort suffisamment de sa composition même qu'il avait sous les yeux des modèles anciens, où péchés et peines étaient comme enregistrés sur deux colonnes parallèles[4]. Le peu que nous apprennent les écrivains suffit ainsi à nous prouver que ces visions hallucinantes n'étaient pas étrangères au paganisme gréco-latin.

Celui-ci s'est souvent représenté le monde souterrain sous un aspect très différent de celui que la tradition littéraire a consacré. A côté de l'Hadès créé par les fables des poètes et les mythes des philosophes, un autre vivait dans l'imagination populaire, qui a toujours affectionné les histoires d'ogres et de croquemitaines et qui savait qu'entre le ciel et la terre, comme le veut Hamlet, et aussi dans les profondeurs de notre globe, il y avait une foule de choses qu'ignorait la philosophie.

Dans la Grèce ancienne, le démon Eurynomos que Polygnote[5] avait peint à Delphes de couleur bleu-noire — celle des mouches de la putréfaction — rongeant la chair des morts et ne leur laissant que les os, est certainement une création de la croyance vulgaire. Plutarque[6], parlant des esprits supers-

1. Cf. Rohde, tr. fr., p. 260. Cf. *infra*, p. 245.
2. Aristophane, *Grenouilles*, 143 ss., 273, 289.
3. Platon, *Gorgias*, 523 a, 525 a; *Républ.*, X, 616 *a*. — Cf. *Axiochos*, 372 a.
4. Virgile, *En.*, VI, 607 ss. ; 614 ; 623. — Cf. Norden, note aux vers 562-567 — Lucrèce, III, 1016.
5. Pausanias, X, 28 ss. Cf. R. E., s. v. « Katabasis », col. 50 ss.
6. Plutarque, *De superst.*, 3, p. 165 F.

titieux, dont le sommeil même est troublé par des cauchemars, compare ceux-ci à une vision du lieu des impies, avec des spectres à faire frissonner, des apparitions monstrueuses, des Peines qui flagellent. C'était ainsi que la dévotion d'une foule anxieuse se figurait l'Hadès, et Virgile, en plaçant à l'entrée du monde souterrain comme à la porte du Tartare, des monstres, ou plutôt l'ombre de monstres, pour en assurer la garde, est le fidèle interprète d'une tradition qui, par delà les vieux poètes, remonte au plus ancien folklore[1].

Mais la peinture d'un séjour des damnés où des pécheurs de tout genre étaient soumis à des expiations en rapport avec leurs forfaits paraît avoir été surtout l'œuvre de conventicules ésotériques, qui prétendaient révéler à leurs adeptes les mystères de l'au-delà et insisfaient fortement sur l'opposition d'une élite, purifiée par les initiations et une vie austère, et d'autre part une tourbe scélérate adonnée à tous les vices[2]. Les auteurs de « Catabases » (p. 65) ou d'apocalypses imaginèrent les tortures les plus effroyables pour épouvanter les âmes craintives et les pousser à chercher dans une cathartique et une discipline religieuses le moyen d'échapper à la menace qui pesait sur elles. Celse reprochait aux chrétiens d'épouvanter les simples par des tableaux terrifiants de l'autre monde, comme on le faisait dans les mystères de Bacchus[3].

Il s'est constitué ainsi, en marge des œuvres littéraires que lisaient les esprits cultivés, une autre littérature, qui s'adressait aux masses superstitieuses et qui a disparu presque tout entière. Mais ses productions étaient abondantes, et lorsque s'ouvre la période romaine, nous voyons qu'elles ont agi même sur les compositions des poètes et des philosophes. Sous les Flaviens, Silius Italicus, qui n'imite pas la réserve délicate de Virgile, son modèle (p. 72), accentue dans sa description des Enfers la cruauté des supplices[4]. Un mythe que Plutarque a introduit dans son livre sur la vengeance tardive des dieux[5], nous montre les hypocrites, qui ont caché leur scélératesse sous les apparences de la vertu, obligés de retourner du dedans au dehors l'intérieur de leur âme « en se tortillant comme des scolopendres de mer accrochées à l'hameçon », les querelleurs haineux se dévorant l'un l'autre entrelacés comme les vipères, les avares insatiables plongés tour à tour dans des lacs d'or brûlant, de plomb

1. Virg., *En.*, VI, 284-289, 575 avec les notes de Norden; Dieterich, *Nekyia*, pp. 48 ss., 54 s., 195 n. 1 ; Gruppe-Pfister, dans Roscher, s. v. « Unterwelt », p. 77.
2. Cf. *infra*, « Orphisme », ch. V, p. 245.
3. Origène, *C. Celsum*, IV, 9. Cf. Loisy, *Mystères* [*infra*, p. 235, n. 1], p. 47.
4. Silius Ital., *Punica*, XIII, 396 ss., 609 ss. ; 835 ss. ; 870 ss.
5. Plut., *De sera num. vind.*, p. 567 b, ss.

glacé et d'âpre fer, enfin, Néron, tyran matricide, le corps percé de clous rougis au feu [1].

Lucien lui-même, dans son voyage, d'une outrance comique, aux « Iles des impies » [2], dont le sol est hérissé de couteaux et d'aiguillons et où coulent des fleuves de fange, de sang et de feu, se fait raconter par ses guides la vie de chacun des suppliciés et le motif de son châtiment. Ainsi Cinyras, le roi de Chypre, coupable d'un inceste, est enveloppé d'une fumée aveuglante et suspendu par les parties honteuses. Les pires tourments sont réservés aux menteurs et aux historiens qui ont altéré la vérité, comme Ctésias et Hérodote, crime dont, heureusement pour lui, Lucien se proclame exempt.

On se demandera à qui les auteurs d'apocalypses ont emprunté les fictions effroyables de ces cauchemars de bourreaux. Il n'est pas douteux qu'à l'époque hellénistique le fonds sous-jacent de la Grèce ancienne s'est accru d'un apport de l'Orient. C'est là que les créations féroces de la théologie infernale ont d'abord pris une ampleur et une netteté longtemps inconnue en Europe. Les Egyptiens ont longuement décrit dans leur « Livre des Morts » [3] et illustré d'une imagerie fantastique les épreuves posthumes de ceux qui ont méprisé les préceptes d'Osiris. On est tenté de retrouver aussi dans le catalogue des fautes et de leur punition cet esprit classificateur des Babyloniens qui apparaît dans la rédaction du code d'Hammourabi comme dans les recueils de prodiges et de présages. Un livre mazdéen, l'Artâ-Virâf-Namak [4], nous offre un dénombrement méthodique des pécheurs et de leurs supplices, d'une précision de casuiste, que n'égale celle d'aucune des œuvres conservées en grec. Rédigé en pehlvi, cet ouvrage est, à la vérité, d'époque tardive ; mais les antécédents remontent certainement dans l'Iran à une époque fort ancienne [5]. C'est probablement d'Asie Mineure que les Étrusques apportèrent en Italie la croyance à un Orcus peuplé de démons hideux, où Charon et les Érinnyes prennent un aspect farouche, qui rappelle celui des diables du Moyen-Age [6]. Le syncrétisme de la période alexandrine est un fleuve sans rives où divers affluents ont mêlé leurs eaux. Si le naufrage de la littérature sacrée du paganisme gréco-

1 Cf. sur le sort des parricides : Platon, *Phédon* 114 *a* ; Sil. Ital., XIII, 835 ss. ; et Ettig *Acheruntica*, p. 381.
2. Lucien, *Vera hist.*, II, 30 ss.; cf. *Cataplus* 28 ; *Dial. mort.*, 30, 1.
3. Cf. *infra*, p. 276.
4. Trad. Barthélemy, Paris, 1887 ; cf. R. E., s. v. « Katabasis », col. 33 ss.
5. *Mages hellén.*, I, p. 230.
6. Cf. *supra*, p. 60.

romain ne nous permet pas d'y suivre pas à pas la transmission de cette fantasmagorie horrifique, ni de mesurer la proportion des ingrédients qui sont entrés dans sa composition, l'apocalyptique juive, qui s'est développée depuis le IIe siècle avant notre ère[1], supplée en quelque mesure à ce manque d'informations directes. Dans ce milieu oriental, où s'est introduite et fixée la notion de l'Enfer au sens moderne du mot, l'énumération des châtiments éternels s'associe, comme en Occident, à la description de monstres animalesques, torturant férocement les damnés[2] et chacune des peines corporelles infligées à ceux-ci y est déjà mise en relation avec une faute déterminée[3].

Certains apocryphes chrétiens forment le prolongement de cette littérature de visionnaires. L'œuvre où apparaît d'abord une description impressionnante des supplices de l'autre monde est le fragment de l'apocalypse de Pierre[4], que nous a rendu un parchemin d'Egypte. Elle est peut-être antérieure au IIe siècle de notre ère et la vision de l'Enfer, qui s'y oppose à celle du ciel, est un musée des horreurs. Ce morceau énumère une longue série de criminels qui, punis par des anges vêtus de noir, subissent le châtiment que leur a mérité le caractère de leurs fautes. Les blasphémateurs sont pendus par la langue, les faux témoins ont du feu plein la bouche, les riches restés sans pitié pour le pauvre se roulent vêtus de haillons sur des cailloux aigus et brûlants. D'autres tortures paraissent être de simples jeux d'une fantaisie macabre : les adultères sont pendus par les pieds, la tête plongée dans un bourbier brûlant ; les meurtriers sont jetés dans un cachot rempli de serpents, tandis que les ombres de leurs victimes les contemplent ; et ainsi de suite.

Cet apocryphe, longtemps admis comme authentique, et attribué au Prince des Apôtres, était le premier ouvrage chrétien où les pénalités de l'au-delà fussent formulées avec une telle abondance et une telle précision. Dans la littérature païenne elle-même, il ne nous est parvenu aucune peinture aussi effrayante des atrocités du Tartare. Il n'est pas surprenant que cette œuvre

1. Cf. *Dict. de la Bible*, Suppl. t. I (1926), s. v. « Apocalyptique », pp. 326-354.

2. *Livre d'Hénoch*, surtout la version slave, 10 (p. 13 Bonwetsch) ; *Livre des secrets d'Hénoch* (Lods, *C. R. Ac. Inscr.*, 1940, p. 445), avec sa traduction latine (De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1908, p. 153) ; *Apoc. de Sophonie* (*Ibid.*, p. 169), où l'influence du mazdéisme est évidente (Lods, *l. c.* p. 449).

3. A propos des diverses peines de l'Enfer, les écrits d'Ephrem le Syrien donnent des indications précises sur les croyances de son milieu ; cf. Ephrem Syri *Hymni et Sermones*, éd. Lamy, Malines, 1889, t. III, p. 128, avec les passages parallèles cités p. 137.

4. Harnack, *Texte u. Unt.*, IX, 2 ; Dieterich, *Nekyia*², 1913, p. 1 ss.

saisissante ait été suivie de beaucoup d'autres, imaginées sur le même modèle, dont elles sont tributaires directement ou indirectement. Au IVe siècle l'apocalypse de Paul renchérit sur l'horreur des tortures énumérées dans celle de Pierre[1]. Les auteurs de diableries dans l'antiquité ont dû se délecter à l'invention de supplices inouïs, comme plus tard certains hagiographes ont pris plaisir à décrire et le peintre de St-Etienne-le-Rond à représenter les souffrances invraisemblables infligées aux martyrs. Une lignée de visionnaires cultiva au Moyen-Age, le genre dont l'Orient et Rome lui avaient légué la tradition[2]. Une longue série de descentes aux Enfers, de visites au Purgatoire, d'ascensions au ciel relie l'apocalyptique romaine à la Divine Comédie. Le génie de Dante, en s'emparant d'un thème repoussant pour en faire un chef-d'œuvre immortel, a relégué dans l'ombre tous ses prédécesseurs et découragé après lui les imitateurs.

Mais toutes ces œuvres, où s'est exercée la fantaisie individuelle, se sont multipliées en dehors de l'orthodoxie. C'est un fleuve trouble qui charrie beaucoup de fange. Une autre conception devait l'emporter, et c'est celle où l'influence mazdéenne se laisse le plus clairement reconnaître.

Le feu a toujours servi, selon la mythologie des Grecs, à la punition des pécheurs dans l'Hadès, et sans doute était-il naturel qu'un traitement infligé aux criminels par les juges terrestres le fût aussi dans l'autre monde. Mais parmi toutes les formes de supplices imaginées pour les réprouvés, celle-ci devait prédominer sur toutes les autres, finir par s'imposer à la conscience universelle, et susciter entre théologiens des controverses infinies. Nous voyons naître ainsi dans l'antiquité une doctrine eschatologique dont l'action devait se prolonger à travers les siècles, et des découvertes récentes ont permis de préciser son origine et de mieux suivre son développement.

Les Érinnyes infligeaient aux impies, dans les Enfers, de cruelles brûlures à l'aide de leurs torches ardentes[3], et le Pyriphlégéton, fleuve igné, appartenait depuis l'Odyssée au décor traditionnel du royaume souterrain[4]. Il fut de bonne heure regardé comme purifiant certains pécheurs de leurs souillures. Le pouvoir cathartique du feu dans le culte lui fit assigner la même valeur

1. *Apoc. de Paul* dans Tischendorf, *Apoc. Apocryphae,* 1866, p. 57 ; James, *Apocrypha anecdota,* I, Cambridge, 1893.

2. Enumérées : Norden, *Vergil Buch,* VI, 29 ; Ganschinietz, R. E., s. v. « Katabasis », p. 77 ss.

3. Eschine, *In Timarch.*, 190 ; *Axiochos*, p. 372 a.

4. Eitrem, R. E., s. v. « Phlegethon »; Rohde, *Psyché,* tr. fr., p. 54.

dans l'au-delà [1]. Mais ce feu infernal est aussi conçu comme l'instrument d'un châtiment éternel pour des criminels incurables, et il ne peut alors avoir une fonction lustrale, puisque ceux qu'il fait souffrir restent à jamais coupables. La torture qu'il inflige est purement punitive. A l'époque ancienne il n'apparaît pas sous cet aspect, et il n'a pas alors sur les autres genres de peines la prédominance qu'il obtint plus tard. Une théorie scientifique peut y avoir contribué. Les physiciens admettaient l'existence d'une masse incandescente occupant le centre du globe terrestre et produisant les éruptions volcaniques et les sources thermales [2]. Les Pythagoriciens adoptèrent cette supposition et comme le Tartare était situé dans le tréfonds du monde souterrain, il le conçurent comme un vaste brasier où bouillonnaient pour le supplice des damnés la poix et le bitume que vomissaient les volcans [3]. Ce n'est pourtant pas la physique qui exerça sur l'évolution des croyances une action décisive, mais l'intervention d'une religion étrangère.

Une doctrine qui appartient au plus ancien zoroastrisme et resta toujours dans la religion perse un élément essentiel de l'eschatologie [4], enseigne qu'à la fin du monde les métaux contenus dans le sein de la terre entreront en fusion et se répandront à sa surface. Tous les hommes devront traverser ce fleuve en ignition, mais il restera inoffensif pour les justes « aussi doux que si c'était du lait chaud », et il fera sentir aux seuls impies sa morsure brûlante. Tandis que dans les Gâthâ avestiques cette épreuve doit servir à distinguer les bienheureux des damnés, plus tard ce déluge de feu est conçu comme purifiant de leurs pollutions ceux qui s'y plongent, et préparant la rénovation de la terre [4].

Une croyance aussi ancienne et aussi essentielle du mazdéisme ne pouvait manquer d'être partagée par les Mages ou « Maguséens » répandus en Asie Mineure et en Syrie. Lorsqu'après les conquêtes d'Alexandre ces colonies iraniennes, dont un large syncrétisme caractérise la théologie, adoptèrent certaines idées de la philosophie grecque, la conflagration de la terre fut rapprochée de l'*ecpyrosis* stoïcienne. La rivière ardente distinguant, selon la doctrine mazdéenne, les bons qu'elle épargnait d'avec les méchants qu'elle torturait, devait par suite être douée d'intelligence, et elle fut assimilée à ce feu raisonnable

1. Platon, *Phédon*, p. 114 A ; cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 197 ss. Cf. *supra*, p. 209.
2. Feu central : cf. Plésent, *Le Culex*, p. 158 ss.
3. Cf. à propos du Pyriphlégéton, Platon, *Phédon*, 113 B.
4. *La fin du monde selon les Mages* (R. H. Rel., 1931, CIII, p. 39 ss.) — Cf. *Symbol.*, p. 138, n. 1 ; Héraclite, fr. 14 Diels, et *Mages hellén.*, I, p. 102, n. 1.

(πῦρ νοερόν) qui pour l'école de Zénon était l'énergie divine vivifiant et gouvernant toute la nature[1].

Ce dogme capital de l'eschatologie iranienne, en faveur duquel la prédication d'un clergé influent s'accordait avec l'enseignement d'une puissante secte philosophique, ne devait pas tarder à conquérir de nombreuses adhésions. Des témoignages concordant nous fournissent la preuve qu'il était devenu en Syrie un article de foi à l'époque hellénistique. Dans la grande inscription votive du roi Antiochus de Commagène (69-34 avant J. C.), dont la religion était un mazdéisme hellénisé, un passage important récemment restitué[2], marque fortement l'opposition entre les pécheurs condamnés à un cruel supplice et les justes qui recevront la récompense de leur piété. Ceux dont la raison est restée pure, et qui ont marché dans les voies divines, peuvent espérer une félicité bienheureuse ; leurs yeux verront de près la grande demeure céleste de Zeus-Ormuzd, mais le prêtre ou « stéganome » [3] impie qui a souillé la terre de Dieu doit « être brûlé par un feu hostile » (πολεμίῳ πυρὶ φλεγέσθω). L'expression employée nous révèle comment le dogme mazdéen avait été rattaché à la mythologie grecque par une assimilation du fleuve igné de l'Avesta au Pyriphlégéton de l'Hadès.

On trouve pour la première fois dans la littérature grecque une mention explicite du feu infernal, à l'exclusion d'autres châtiments, chez un écrivain contemporain du roi Antiochus, et cet écrivain est un Syrien, l'Épicurien Philodème de Gadara. Parlant de la crainte de la mort, qui fait frissonner les hommes s'ils redoutent d'être condamnés par les dieux à des tortures éternelles, le philosophe précise qu'ils s'attendent à être conduits dans l'Hadès pour y être brûlés par le feu[4].

Vers la même époque, la doctrine du feu infernal est acceptée par le judaïsme. L'apocalypse apocryphe d'Hénoch et l'apocalypse d'Elie en font mention[5] en des termes qui ont cessé, pour la première fois, d'être ambigus,

1. Cf. R. H. Rel., *l. c.*, p. 41.
2. Jalabert et Mouterde, *Inscr. de Syrie*, n° 1. Cf. pour le passage que nous traduisons, Dörnes-Naumann, *Forschungen in Kommagene* (Istambuler Forschungen X), Berlin, 1939, p. 32.
3. Le στεγανόμος, paraît être celui qui assure aux visiteurs un gîte et la nourriture ; cf. Louis Robert, R. Ph., 1943, LIX, p. 172.
4. Diels, *Philodem über die Götter*, I (Abhandl., Akad. Berlin, 1915, VII), col. XIX, 15 ss.; cf. p. 80 ; Hermès Trism., I, p. 133, n. 64, éd. Nock-Festugière.
5. Flammes dans l'*Apoc. d'Hénoch.*, 108 (cf. Lods, *l. c.*, [*supra*, p. 223, n. 2], p. 443). Mer de feu dans l'*Apoc. d'Elie*, *l. c.*, p. 45, etc.

et les *Oracles Sibyllins*[1], qui expriment la croyance des Juifs alexandrins, assurent que tous les hommes, après la résurrection, devront passer à travers le « fleuve brûlant et la flamme inextinguible » qui assureront le salut des justes, mais causeront à jamais la perte des impies. De telles précisions rendent évidente l'origine mazdéenne de tout ce morceau[2].

Dès lors, chez les écrivains grecs et latins, l'idée du feu vengeur est fréquemment associée dans le paganisme à celle du séjour des méchants. Elle est même utilisée, comme une croyance communément reçue, dans l'histoire du voyage fantastique de circumnavigation qui, s'il faut en croire Lucien, le conduisit successivement dans l'île des Bienheureux et dans celle des réprouvés. En se dirigeant vers la seconde, il vit de loin la lueur d'un incendie et bientôt il sentit l'odeur de l'asphalte, du soufre et de la poix qui brûlaient et la puanteur des chairs qui rôtissaient. Un large fleuve igné bouillonnait dans l'île, agité d'une houle comme la mer[3].

A l'époque romaine, la mention des criminels qui expient leurs forfaits plongés dans le Pyriphlégéton ou un étang de feu est, dans le paganisme, un motif habituel des descriptions de l'Enfer[4]. Lorsque les philosophes eurent transporté dans l'atmosphère le lieu de la purgation des âmes, le fleuve de feu que celles-ci devaient traverser fut transféré dans la zone ignée où s'allumaient les astres[5].

Mais comme dans le paganisme les croyances périmées ne disparaissent jamais entièrement, l'idée traditionnelle que le Tartare était un lieu glacial s'associa à celle du feu de l'Enfer, et l'on enseigna que les âmes avaient à pâtir tantôt du froid, tantôt de la chaleur[6]. On concilia aussi la notion indestructible de l'obscurité de l'Hadès avec la conception d'un brasier souterrain en imaginant que le feu de la damnation brûlait, mais n'éclairait pas[7].

Des paroles formelles des Évangiles et de l'Apocalypse imposèrent, dès l'origine, à l'Église le dogme du feu éternel et de la géhenne où seront jetés

1. *Orac. Sibyll.*, II, 252 ; cf. II, 285 ; VIII, 411.
2. Cf. Bousset, *Relig. des Judentums im Neutest. Zeitalter*, p. 270.
3. Lucien, *Vera hist.*, II, 27, 29, 30 ; cf. *Cataplus*, 28 ; *Dial. mort.*, 30.
4. *Silius Ital.*, XIII, 835 ; 870 ; Plut., *De sera num. vind.* 567, *b.*; Dieterich, *Nekyia*, p. 196 ; 201.
5. Cf. *Symbol.*, p. 130, n. 3, et *supra*, p. 211.
6. Cf. *Symbol.*, p. 46, n. 4 ; Plutarque, *De sera num. vindicta*, 22, p. 567 c ; Olympiod. *In Gorgiam*, XLVII, 7 (p. 227 Norvin); Salluste philos., 19 avec la note de Nock, p. XCI.
7. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, s. v. « Feu de l'Enfer ».

les pécheurs, de l'étang de feu et de soufre préparé pour le diable et ses anges[1], et les théologiens de toutes les époques ont consacré à ces versets des commentaires infinis, qui formeraient toute une bibliothèque[2]. Mais, même chez certains écrivains ecclésiastiques, tel Lactance, et surtout dans les œuvres apocryphes, se retrouve encore à l'époque chrétienne, l'idée d'un « fleuve de feu », avec des détails qui sont manifestement empruntés à l'eschatologie mazdéenne[3].

La même influence iranienne est manifeste dans la diffusion de la croyance à des démons chargés d'exécuter les sentences prononcées contre les âmes coupables : chez les Grecs, ce sont les Érinnyes qui brûlent ceux-ci de leurs torches, ou les flagellent de leur fouet[4]. Platon ne connaît pas de démons pervers : créatures aériennes, ces génies sont pour lui les intermédiaires bénévoles entre les dieux et les hommes, les « interprètes » à qui sont confiés les messages entre le ciel et la terre[5]. Mais ils sont aussi les psychopompes chargés de conduire l'âme de chacun dans l'Hadès[6]. Déjà Xénocrate, disciple de Platon, admet l'existence de démons mauvais[7], comme l'étaient aussi certaines âmes désincarnées (p. 88), et Chrysippe pensait que les dieux recouraient à ces esprits pour appliquer les peines méritées par l'impiété ou l'injustice des hommes[8]. La conviction qu'un démon jaloux a ravi un mort enlevé prématurément apparaît souvent dans les épitaphes[9]. L'esprit grec était ainsi préparé à accepter l'idée de démons vengeurs opérant dans les Enfers. La démonologie hellénique fut rapprochée de la théologie mazdéenne, peut-être déjà par Xénocrate et au plus tard à l'époque hellénistique. Certains philosophes pensaient que « les Mages disciples de Zoroastre » étaient les auteurs de toute

1. Math., XVIII, 9 ; cf. Marc, IX, 43-47 ; Luc, XVI, 24 ; *Apocal.*, XXI, 8 ; XIX, 20 ; XX, 10.

2. Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible, l. c.*; et *Dict. théol. cathol.*, s. v. « Feu », t. IV, p. 2196. Cf. Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 307.

3. Lactance, *Instit.*, VII, 21, 3 ; cf. R. H. Rel., 1931, CIII, p. 88 ; *Mages hellén.*, II, p. 373 ss. — Influence mazdéenne : R. H. Rel., *l. c.*, p. 40 s.; *Symbol.*, p. 131, n. 3; *Apoc. de Paul*, p. 56 ss. Tischendorf.

4. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 59 s.

5. Platon, *Banquet*, 202 d-303 a. Cf. Guy Soury, *Démonologie de Plutarque*, 1942, p. 20 ss.

6. Platon, *Phédon*, 107 d.

7. R. Heinze, *Xenokrates*, 1892 ; cf. Soury, *op. cit.*, pp. 62, 64.

8. Plutarque, *Quaest. rom.*, 51, p. 277.

9. Δαίμων φθονερός ou βάσκανος : Lehrs, *Populäre Aufsätze*, 1875, p. 40 ss. Cf. *infra*, ch. VII, p. 314.

la doctrine qui enseignait l'existence de démons entre les dieux et les hommes [1]; des données éparses dans les œuvres des écrivains grecs, surtout chez Plutarque [2] et chez Porphyre [3], permettent d'apercevoir sur quelles affinités s'est fondé ce syncrétisme. Nous distinguons les grandes lignes du système et en apprenons même certains détails caractéristiques.

Les démons bienfaisants et les démons pernicieux sont opposés par un dualisme fondamental, étranger à la religion comme à la philosophie helléniques. Les premiers sont identifiés avec les *yazatas,* déités subordonnées à Ahoura-Mazda et exécutrices de sa volonté. Ces génies étaient comparables aux émissaires envoyés par le Grand Roi et qu'on appelait ses yeux et ses oreilles [4], ou pour mieux dire, ils ressemblaient aux satrapes à qui le monarque déléguait ses pouvoirs pour gouverner la terre [5]. Ils favorisaient les justes et châtiaient les impies ; en faisant souffrir leurs corps, ils atteignaient les âmes logées dans cette enveloppe, comme chez les Perses l'on arrachait et l'on fouettait les vêtements et la tiare des grands à qui une punition devait être infligée [6].

Les démons malveillants et malfaisants ne sont autres que les *dévas* soumis à Ahriman. Celui-ci, presque égal en pouvoir à Ahoura Mazda, dont il forme l'antithèse, peut être défini comme un dieu, ou pour mieux dire un anti-dieu (ἀντίθεος); mais il est appelé plus proprement démon [7]. Il est le chef des hordes d'esprits pervers et trompeurs qui répandent une infinité de maux sur la terre [8]. Les sombres sacrifices nocturnes qu'on leur offre doivent les apaiser et détourner les effets de leur hostilité [9]. Mais les âmes coupables précipitées dans l'Hadès deviennent les victimes de ces démons implacables qui habitent le monde souterrain [10]. Leur malignité les prédestinait à devenir des tortionnaires.

1. Plut., *De defectu orac.*, 10, p. 415 a. — *Mages hellén.*, II, p. 16, B. 5.
2. G. Soury, *op. cit.*, p. 45 ss.; p. 61 ss.
3. Porph., *De abstin.*, II, 37-43. Cf. *supra*, p. 35.
4. Philon, *De Somn.*, I, 140 (III, p. 235, C. W.).
5. Démons et satrapes : *Relig. orient.*, p. 209, n. 21; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem,* 1935, pp. 16-25, 126 ; Aman, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides,* 1931, p. 85 ; cf. Origène, *Contra Celsum,* VIII, 35, et Baden, *Der* Ἀληθὴς λόγος *des Kelsos* (Tubing. Beiträge XIII), p. 200.
6 Plut., *De sera num. vind.*, p. 565 a ; *Reg. apophtegm.*, p. 173 e ; *De audiendis poetis,* 13, p. 35 e; Cf. Soury, *op. cit.*, p. 214 ss.
7. *Mages hellén.*, I, p. 58 ; p. 59, n. 1 ; II, p. 173, n. 3. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 370.
8. *Ibid.*, II, p. 280, n. 3.
9. *Ibid.*, I, p. 60.
10. Δαίμονες ὑποχθόνιοι : Olympiod., *In Phaed.*, C, III, 14 (p. 189, 20, Norvin); D, 96 (p. 230, 28). Cf. Timée de Locres, 17. — Cf. l'exorcisme, Delatte, *Anecdota Atheniensia,* I, p. 257, 13 ; Grégoire Naz., *Contra Iulian.*, I, 55, col. 577 ; Hopfner, *Offen-*

Une croyance très particulière des mazdéens qui s'est répandue en Europe, est un emprunt certain qu'a fait l'Occident à leur démonologie[1]. Les Perses s'imaginaient que quand la nuit étendait ses voiles sur la terre, celle-ci était envahie par des hordes de *dévas* sortis des abîmes infernaux. Mais lorsque le soleil dardait ses premiers rayons, il mettait en fuite les esprits maléfiques, qui se réfugiaient dans leurs repaires ténébreux, et il purifiait la création de leur présence immonde. Le chant du coq, héraut de l'aurore, annonçait aux hommes la fin de la malfaisance des puissances nocives, et la lumière de l'aube mettait un terme aux terreurs nocturnes des hommes. Vint le moment où, par une extension de son pouvoir, l'oiseau à la voix sonore ne fut plus regardé seulement comme l'annonciateur de la déroute éperdue des *dévas* : son cocorico éclatant frappait de terreur les suppôts d'Ahriman, qui se hâtaient de regagner leur demeure profonde ; bien plus, il était l'adversaire victorieux de tous les fantômes, que chassait sa seule présence. Ces croyances, adoptées par les Pythagoriciens, se propagèrent parmi les Grecs lorsqu'ils acclimatèrent chez eux l'oiseau persique (ὄρνις περσικός) que le mazdéisme regardait comme un animal sacré, protecteur des fidèles contre les entreprises des démons. Elles se répandirent plus tard dans l'empire romain, et l'on peut juger de leur popularité par leur longue persistance. Après la chute du paganisme, Prudence formule encore cette foi superstitieuse en des termes que n'aurait pas désavoués un sectateur de Zoroastre. Elle était encore bien vivante vers l'an mille, à l'époque où écrivait le canoniste Burchard de Worms, et Shakespeare, qui l'a rappelée poétiquement dans la première scène d'Hamlet, empêchera qu'elle s'éteigne jamais dans la mémoire des hommes cultivés. Elle s'est conservée aussi dans les traditions populaires et se retrouve aujourd'hui encore dans le folklore de bien des pays[2].

Aux démons on substitua ou associa souvent les messagers ou anges (ἄγγελοι) des cultes perso-syriens. La conception que se faisaient d'eux les Grecs avant Alexandre fut modifiée à l'époque hellénistique, lorsqu'on se servit de leur nom pour traduire les termes de *mal'akh*, des cultes sémitiques, et de *yazata* du

barungszauber [cf. *supra*, p. 97], I, p. 225, § 825 ; cf. Plotin, IV, 8, 5 (p. 223, 5, Bréhier) — Δαίμονες τίμωροι, cf. Hermès Trism., p. 24, n. 57; p. 233, n. 5; p. 223, ch. XXI, p. 235, éd. Nock-Festugière. Proclus, cf. *supra*, page 34.

1. Cf. *Le coq des mazdéens et les Pythagoriciens*. (*C. R. Ac. Inscr.*, 1942, p. 288 ss.); Gray, dans Hastings, *Encycl.*, s. v. « Cock », p. 684 ss.

2. Cf. N. C. XV. — Chant des coqs à la naissance de Jeanne d'Arc : lettre de Perceval de Balainvilliers, 21 juin 1429, dans Quicherat, *Procès de J. d'Arc*, t. V, p. 116.

mazdéisme. L'influence juive sur le développement de l'angélologie a souvent été mise en lumière[1], mais on a moins bien reconnu la part qu'eut la religion des Mages dans la formation de ce syncrétisme[1]. Elle est cependant indubitable et attestée par des témoignages explicites[2].

Les désignations d'« anges » et de « démons » furent longtemps regardées comme synonymes, et le caractère de ces deux classes de créatures plus puissantes que l'homme était en effet semblable[3]. Comme les démons, les anges peuvent être bons ou mauvais[4], aériens ou chthoniens. Déjà dans la Grèce ancienne ce qualificatif s'appliquait de préférence à des dieux, comme Hermès ou Hécate, qui avaient quelque relation avec l'Hadès[5]. Lorsque la notion de l'Enfer s'orientalisa, ils devinrent naturellement les suppôts d'Ahriman ou, chez les Juifs, de Satan[6]. Conçus comme pernicieux ainsi que les *dévas* du dualisme iranien, ils furent chargés d'infliger aux damnés les peines que ceux-ci devaient subir[7].

Sous l'influence des *Oracles Chaldaïques* (p. 361) ces anges, création complexe du syncrétisme oriental, furent même, à la fin de l'antiquité, introduits dans la philosophie platonicienne[8] ; ils y interviennent comme un élément de ses spéculations théologiques, occupant une place inférieure à celle des archanges et supérieure à celle des démons[9].

1. Anges du paganisme : R. H. Rel., 195, pp. 161-182; Andres, R. E., Suppl. III, s. v. « Angelos ». Sur *ange* et *diable*, cf. Meillet, *Linguist. histor.*, 1926, pp. 347-348.

2. Clément Alex., *Strom.*, III, 6, 48 (p. 218, 7, Stählin) : Μάγοι λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν). — Anges et archanges dans la théologie d'Ostanès : *Mages hellén.*, I, p. 187 ss.; II, p. 283, fr. 10 ss.; p. 372, n. 5; Preisendanz, R. E., s. v. « Ostanès », col. 1618.

3. Anges du judaïsme équivalents aux démons grecs : Philon, *De Gigant.*, 6 (II, p. 43, Wendl.) ; *De somniis*, I, 140 (III, p. 235) ; Bréhier, *Idées philos. de Philon d'Alex.*, 1908, p. 126 ss. ; Andres, *l. c.*, col. 107. Même assimilation dans l'hermétisme : *Asclepius*, 37 (p. 77, 4, Thomas) ; cf. Aug., *Civ. Dei*, IX, 19 ; Jos. Kroll., *Lehren des H. Trismeg.*, p. 70 ss., 408. Cf. n. 4 ci-après.

4. Philon, *De gigant.*, 16 (p. 45). Dans l'hermétisme : Lactance, *Divin. Inst.*, II, 15, 8; *Asclepius*, 25.

5. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1907, que suit Andres, *l. c.*, col. 1023.

6. Math. XXV, 41 : Διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ; cf. Barnab., *Epist.*, 18 ; Tertull., *De spectac.*, 8. Cf. *Dict. de théol. cathol.*, s. v. « Angélologie ».

7. *Apocal. de Pierre* [cf. *supra*, p. 223], 21, 23. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 60 ss. ; Hénoch, LIII, 3 ; XX, 3 ; Hermas, *Simil.*, VI, 3, 2 ; cf. VII, 2, 6. Cf. Proclus, *In Cratyl.* 160 (p. 89, Pasquali).

8. Proclus, *In Rempubl.*, I, p. 91, 21, Kroll ; II, p. 255, 21. Cf. Kroll, *De Orac. Chaldaicis*, 1894, pp. 44, 53, 60.

9. Cf. Jamblique, *De myst.*, cité *infra*, ch. VIII, p. 374.

Nous venons de voir comment l'influence du mazdéisme avait, parmi les châtiments infligés aux damnés, fait prédominer partout la peine du feu et d'autre part favorisé la croyance à des démons punisseurs. Mais le dualisme iranien, que les « Maguséens » avaient combiné avec des doctrines chaldéennes [1], avait produit dans la conception générale de l'Hadès grec une transformation plus profonde en répandant la doctrine que le monde souterrain est la prison des âmes perverses soumises à l'Esprit du mal, une géhenne où elles souffrent sous la domination d'un tyran féroce et de sa séquelle. Nous ne pouvons poursuivre les méandres par lesquels ce nouveau courant d'idées a pénétré dans la théologie populaire des peuples divers. Seul le judaïsme permet de suivre dans une certaine mesure les phases de cette évolution. Mais nous apercevons clairement l'aboutissement de ce mouvement d'idées.

Dès l'instant que le séjour des Elus fut transporté au Ciel parmi les astres, où l'on situa désormais les Champs-Elysées [2], Pluton ne devait plus régner que sur les âmes à qui leur vertu n'avait pas valu un sort bienheureux. On retrouve souvent dans les inscriptions funéraires l'expression de cette opposition nouvelle entre les deux parties du monde, auxquelles répond une distinction parmi les défunts. « Je ne pénètrerai pas tristement, dit une épitaphe métrique de Rome [3], jusqu'aux ondes du Tartare, mon ombre ne sera pas transportée sur les flots de l'Achéron... car la sainte Vénus voulut que je ne connusse pas le séjour des ombres silencieuses et me porta dans les temples brillants du ciel ». Le même contraste, devenu un lieu commun, est accusé brièvement dans d'autres inscriptions [4], ainsi celle que composa Lollius Bassus pour Germanicus, décédé en l'an 19 à Antioche [5] : « C'est moi Hadès qui le dis, Germanicus appartient aux astres : il n'est pas mien, l'Achéron ne peut recevoir de barque assez grande pour lui ».

Sous l'influence du dualisme perse, le caractère des dieux chthoniens se transforme : Pluton est conçu comme un être maléfique, hostile à Jupiter ; ils deviennent l'un à l'autre, comme dans le mazdéisme des Maguséens, des frères ennemis [6]. Dans les tragédies de Sénèque et dans la Thébaïde de Stace le souverain de l'Hadès est un maître sauvage et impitoyable qui fait sentir son

1. *Mages hellén.*, I, p. 35 ss.
2. Cf. *supra*, p. 146.
3. CIL, VI, 21521 ; *C. E.*, 1109 ; cf. 1924.
4. Cf. Galieti, *Röm. Mitt.*, 1943, LVIII, p. 70 ss., cité, ch. VI, p. 297 ; *Anthol.*, VII, 241, 12, etc.
5. *Anthol.*, VII, 391.
6. *Mages hellén.*, I, p. 69 ; II, p. 87 ss.

courroux à toutes les ombres, et dont Minos cherche à modérer la cruauté [1]. Mais le peuple des esprits infernaux lui-même est présenté comme foncièrement mauvais. Les Enfers sont devenus diaboliques. La foule misérable qui y végète est soumise à la tyrannie de la Mort, de Thanatos personnifié qui commande avec Hadès aux trépassés dans les ténèbres inférieures [2].

On saisit cette transformation des idées eschatologiques dans les variations des « Descentes » de dieux ou de héros aux Enfers, dont la transmission se laisse suivre à travers les âges depuis l'ancien Orient jusqu'au moyen-âge chrétien [3]. La tradition littéraire ne nous offre probablement qu'un reflet affaibli de récits populaires sur ces explorations merveilleuses du pays des ombres. Hercule est le héros privilégié à qui fut réservé surtout une intervention décisive pour le salut des âmes [4]. Chez les Grecs, l'histoire d'Héraklès qui, sur l'ordre d'Eurysthée ramène Cerbère de l'Hadès, n'est qu'une aventure qui termine la série des douze travaux que lui prête la mythologie. Mais lisons les tragédies de Sénèque : lorsqu'apparaît le héros, les ombres des Enfers et les dieux qui le gouvernent sont frappés d'épouvante ; sa victoire est une défaite infligée aux puissances hostiles du monde souterrain. Il brise la domination de la Mort adverse, qui empêche notre race de participer à la durée sans fin des dieux bienfaisants. La loi fatale imposée aux hommes cesse de régir leur destin. Sa vertu confère l'apothéose au vainqueur de l'Hadès, sauveur du genre humain, et la même immortalité est assurée à tous ceux qui imiteront sa vaillance. Echappant au Trépas, puissance des Ténèbres, ils monteront au ciel, séjour de la vie. La large diffusion de telles croyances nous est révélée par la sculpture funéraire, dont les tableaux et les symboles évoquent souvent l'idée consolante du triomphe promis sur la Mort.

Sans doute le succès d'une telle conception a-t-il pu être favorisé par l'enseignement des mystères où un dieu, après avoir péri, revenait à la vie et par son salut assurait celui de ses fidèles [5]. Mais l'origine de cette doctrine

1. Sénèque, *Herc. fur.*, 606 (cf. Jos. Kroll, *op. cit.* [*infra*, note 3], p. 429) ; *Oedipus*, 610 ; Stace, *Théb.*, VIII, début (cf. Kroll, p. 451).
2. Cf. Kroll, p. 491 ; *Symbol.*, p. 479.
3. Cf. Jos. Kroll, *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensus Kampfe* (Stud. Bibl. Warburg, XX) Leipzig, 1932. Sur le thème de la κατάβασις et les Mages, cf. *Mages hell.*, I, p. 112 ss.; II, p. 158 ss.
4. Kroll, pp. 364 ss., 399 ss. Cf. Rohde, tr. fr., p. 250, n. 1 ; *Symbol.*, p. 457 ; 479 ss.
5. Cf. *infra*, ch. V, p. 237.

nous fait remonter jusqu'aux mythes de l'ancienne Babylone, auxquels le dualisme mazdéen a, plus tard, prêté une signification plus profonde qui l'a fait accepter du judaïsme[1].

Obscurcie dans l'eschatologie de la Grèce antique, l'idée d'une défaite de la Mort hideuse a été développée dans la littérature de l'Empire, et lorsque les écrivains chrétiens voulurent dépeindre la Descente du Christ aux Enfers, ils en empruntèrent le coloris violent à leurs prédécesseurs païens. Elle devient un drame grandiose qui s'associe à la perturbation de tout l'univers produite par la mort du Sauveur, et l'émotion que faisaient éprouver aux âmes pieuses les péripéties du combat triomphal livré par le Libérateur aux puissances infernales, assura la transmission jusqu'aux mystères du moyen-âge d'un thème scénique éminemment propre à impressionner l'imagination des foules[2].

1. *Mages hell.*, II, p. 102 : « La vie appartient à Ormuzd, la mort à Ahriman ».
2. Kroll, p. 4 ss.. Cf. Prudence, *Hymne* I, 63 ss. ; IX, 70 ss. Cf. dans la séquence de Pâques au rit romain, première moitié du XIe s. : Mors et vita duello / conflixere mirando : / dux vitae mortuus regnat vivus /.

CHAPITRE V

LES MYSTÈRES [1]

I. — Les cultes grecs.

La doctrine de l'immortalité céleste, nous l'avons vu précédemment (p. 143), fut d'abord une croyance d'astronomes. Elle fut formulée et répandue en Grèce et en Italie surtout par des philosophes : Pythagoriciens, Stoïciens, Platoniciens s'en firent successivement les défenseurs. Elle appartint d'abord à une théologie de savants. On se demandera quelle fut son action sur la religion positive, et si celle-ci réagit sur elle. La question se pose en particulier pour les Mystères qui, précisément, avaient la prétention d'assurer le salut de leurs initiés dans une autre vie. Les anciens cultes officiels des cités helléniques ou romaines voulaient avant tout conserver la prospérité de l'Etat. Ils ne se préoccupaient guère de la perfection spirituelle des individus et de leur avenir éternel. Au contraire les Mystères promettaient, par la participation à des céré-

1. Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2e éd., 1930 ; Turchi, *Le religioni misteriosofiche nel mondo antico*, 1923, et *Fontes historiae mysteriorum*, 1925 ; Raffaele Pettazzoni, *I Misteri*, Bologne, 1924 ; O. Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1250 ss., où l'on trouvera une bibliographie plus complète. Pour Éleusis, cf. *infra*, p. 239, n. 3.

monies occultes, ou par la connaissance de vérités ésotériques, ou par la soumission à certains préceptes de conduite, d'assurer à leurs adeptes la sainteté en cette vie et la félicité dans l'autre. Au lieu des opinions contradictoires et toujours discutables des philosophes sur la destinée dans l'au-delà, les cultes secrets apportaient une certitude fondée sur une révélation divine et confirmée par la foi des générations innombrables qui s'y étaient attachées. Cette vérité, que les penseurs cherchaient à découvrir par le raisonnement, ou certains mystiques à atteindre par une communication directe avec le ciel, était ici garantie par une tradition séculaire et par les manifestations quotidiennes des dieux qu'on adorait.

Leur antiquité même devait rendre l'action des mystères conservatrice du passé. Mythes et rites remontaient — du moins ils le prétendaient — à une époque reculée : il est naturel qu'ils aient continué à transmettre leurs vieilles croyances. Mais d'autre part la considération qu'accordaient à ces cultes les esprits éclairés ne pouvait se maintenir si leur enseignement paraissait suranné, s'ils semblaient se faire les prédicateurs obstinés de vieilleries périmées. Ainsi l'évolution des croyances eschatologiques imposa au clergé même de modifier ses révélations. Si la liturgie, dans les diverses sectes, était d'ordinaire transmise avec une fidélité scrupuleuse, l'interprétation qui en était fournie varia considérablement dans le cours du temps. Au respect du rite s'allia toujours dans le paganisme, qui ne connaissait point d'orthodoxie théologique, une grande liberté doctrinale. Elle était d'autant moins dangereuse que la signification profonde qu'on prétendait attribuer aux traditions sacrées n'était dévoilée qu'à une élite d' « époptes »[1]. Ces « sages » ne partageaient pas la foi naïve du vulgaire admis aux grades inférieurs. L'allégorie[2] permettait par des explications ingénieuses de concilier des fables amorales ou des pratiques grossières avec la plus haute spiritualité et d'accorder avec des mythes inintelligibles les conquêtes de la science la plus avancée.

Qu'ils soient grecs ou orientaux, les mystères prétendent tous atteindre le même but : obtenir pour l'initié une vie bienheureuse dans un autre monde ; et malgré la diversité de leur origine, les moyens par lesquels ils espèrent y atteindre offrent de nombreuses ressemblances, dues souvent à ce que les plus récents se sont organisés d'après le modèle des plus anciens. Avant tout, l'ordinand doit s'engager par des serments, dont la violation serait pour lui

1. Cf. Macrobe, *Sat.*, I, 7, 18.
2. Sur l'allégorie, cf. *Symbolisme*, p. 16 ss.

redoutable, à garder secrètes toutes les révélations qui lui seront faites [1], tout ce qu'il verra et entendra dans les cérémonies auxquelles il sera admis à participer. Il recevra alors communication du « discours sacré »(ἱερὸς λόγος), qui raconte la légende de la divinité adorée par la communauté. Cette légende ne sera plus, comme les fables des poètes, un récit n'ayant qu'une valeur mythologique : elle sera mise en relation directe avec la destinée de l'initié. Il se peut que la légende même soit de notoriété publique, mais l'interprétation qui en est fournie, le rapport symbolique établi entre cette allégorie et la vie future des fidèles, reste toujours ésotérique. Plusieurs de ces mythes racontent comment le dieu est né, a souffert, est mort, puis ressuscité, a obtenu une vie immortelle ; et son propre sort doit garantir le salut des dévots qui se sont unis à lui par un lien mystique et qui, comme lui, renaîtront après leur trépas. La vie ou la passion du dieu était reproduite par un drame liturgique (τὰ δρώμενα), qui montrait comment le dieu, après des épreuves terrestres, était parvenu à l'apothéose ; et les mystes s'associaient à ses tribulations pathétiques, à sa fin tragique, à son triomphe. Ce n'est pas, comme l'a déjà noté Aristote, à leur intelligence que ce spectacle fait appel, mais à leur émotivité. Ils n'y reçoivent pas une instruction (μαθεῖν) mais une impression (παθεῖν) [2]. A cette représentation sacrée, répétée à des intervalles réguliers dans des fêtes solennelles, l'ensemble des adeptes du culte assistait ; chacun d'eux en particulier devait accomplir d'autres actes rituels ou subir certaines épreuves pour atteindre les grades successifs de l'initiation. Il avait à prononcer des paroles (τὰ λεγόμενα) qui assuraient l'efficacité sacramentelle de la cérémonie, formules qui pouvaient aussi servir de mots de passe, permettant à l'étranger de se faire reconnaître de ses coreligionnaires [3]. On montrait aussi au myste certains objets sacrés, les symboles (σύμβολα), auxquels on attachait une signification occulte, et qui étaient employés dans les initiations : le dévot pouvait emporter dans sa demeure certains de ces « symboles », dont la vue devait être celée aux profanes, mais qui attestaient, le cas échéant, son affiliation à la secte [4].

Dans plusieurs mystères païens, à l'obtention du degré supérieur d'initiation était liée l'admission à un banquet, pratique essentielle, qui se trouve dans

1. *Harvard theol. review*, 1933, XXVI, p. 151 ss.. Cf. *Realenc. f. Ant. und Chr.*, I, 667 ss., s. v. « Arkandisziplin ».
2. Bidez, *A propos d'un fragment d'Aristote* (Bull. Acad. Belgique, 1942, XXVIII), p. 201 ss. — Esch. *Agam.* vv. 177-178 : Ζῆνα... τὸν πάθει μάθος/θέντα κυρίως ἔχειν.
3. Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 18, 1.
4. Apulée, *De magia*, 55 ; cf. Boyancé, *Mélanges Ernout*, 1940, p. 39 ss.

les bacchanales helléniques comme dans les cultes orientaux[1]. L'origine de ce festin sacré remonte à une antiquité immémoriale. Dans les sociétés primitives l'étranger est l'ennemi, mais souvent il est regardé comme un membre de la famille dès qu'il a mangé et bu avec elle. De même dans les associations cultuelles, celui qui a pris part au repas de la communauté y devient un frère parmi les frères. Il est désormais le commensal des autres mystes et aussi du dieu présent à leur foi dans leurs assemblées. Telle est dans ses grandes lignes, abstraction faite de certaines variations particulières, l'économie générale de toutes les religions païennes de salut. Leur eschatologie a pu se diversifier d'après la théologie des clergés qui l'ont enseignée, mais du moins aux origines elle offre un caractère commun. Nous avons vu (p. 68) que le genre d'existence des ombres dans l'Hadès était primitivement conçu comme un prolongement de celui que chacun avait aimé avant sa mort. Les joies qu'obtiennent comme récompense les Elus sont une répétition indéfinie des divertissements auxquels ils se plaisaient pendant la vie humaine. Ces jouissances purement matérielles sont celles de simulacres de l'homme, qui continuent à être affectés par les sensations d'êtres de chair et d'os, non celles qu'auraient pu rechercher des âmes spirituelles dont les perceptions ne dépendraient pas d'organes corporels. Le sort imaginé pour les initiés aux Mystères reste conforme à cette conception naïve ; ils n'échappaient pas à la règle commune, mais leur béatitude reproduisait à jamais les émotions les plus profondes qui les eussent enchantés pendant leur vie passée, celles qu'ils avaient éprouvées dans ce ravissement passager, qui les avait transportés lorsqu'ils participaient aux cérémonies troublantes des cultes secrets. Cette allégresse, parfois extatique, qu'ils obtenaient vivants pendant des heures trop brèves devait, après leur mort, leur être accordée à perpétuité par la reproduction des spectacles ou des actes liturgiques qui l'avaient jadis éveillée dans leur âme. Nous allons voir l'application que reçut ce principe dans les diverses religions grecques ou orientales.

Nombreux furent les temples de la Grèce où des mystères furent institués et plusieurs d'entre eux remontent à une antiquité très reculée[2]. Mystères de Zeus en Crète dans l'antre de l'Ida, mystères d'Hécate à Égine[3], mais surtout mystères de Déméter célébrés dans maint sanctuaire, la déesse de la Terre

1. *Relig. orient.*, p. 219, n. 43 ; p. 256, n. 52 ; *Syria*, 1941, XXII, p. 294.
2. Kern, R. E., *l. c.*, col. 1263 ss.
3. Dessau, 1259 ; 1260 ; Kern, *l. c.*, col. 1272.

ayant été constamment mise en relation avec les morts, et le secret angoissant que cachait le royaume souterrain inclinant les esprits à chercher une révélation pour l'éclaircir. La plupart de ces cultes ésotériques n'ont qu'une importance locale, mais quelques-uns ont, jusqu'à la fin du paganisme, accueilli des dévots venus de lointains pays. Les Cabires de l'île solitaire de Samothrace, ces dieux énigmatiques de la mer, devenus les protecteurs des navigateurs, acquirent sous les Diadoques, dont les flottes sillonnaient la Mer Egée, un prestige qu'ils ne perdirent pas entièrement à l'époque impériale, où les listes d'initiés, conservées jusqu'au IIIe siècle, mentionnent de nombreux noms romains [1]. Quelques-uns de ces mystères helléniques nous ont livré des documents d'un haut intérêt, telle la fameuse inscription d'Andanie en Messénie [2]. Mais nous savons très peu de chose de leur contenu religieux ; et spécialement pour la question qui nous occupe ici, nous sommes dans une ignorance presque absolue des promesses d'immortalité qu'ils pouvaient offrir aux époptes. Nous avons peu d'indications sur leurs cérémonies rituelles, moins encore sur leur valeur spirituelle. C'est seulement à Éleusis que se laissent entrevoir certaines clartés [3].

ÉLEUSIS. — Parmi les mystères antiques, il n'en est point dont l'histoire, s'étendant sur la longue durée d'un millénaire, nous soit aussi bien connue que celle des Éleusinies. Nées de l'humble culte agraire rendu à Déméter et Koré par deux familles sacerdotales d'un canton de l'Attique, ces fêtes participèrent plus tard de la primauté intellectuelle et politique d'Athènes, et la Grèce entière s'associa à leur célébration. Leur prestige incomparable se maintint même sous la domination de Rome. De tous les cultes secrets de l'Hellade, ce sont les seuls dont le renom fut alors non seulement panhellénique mais universel. Parmi les Romains, beaucoup de nobles esprits, comme Cicéron, subirent l'impression ineffaçable de leurs cérémonies et y trouvèrent un réconfort moral. Plusieurs empereurs vinrent à Eleusis se faire initier [4]. Les Césars

1. Kern, R. E., s. v. « Kabeiros », (t. X, 1398 ss.) et s. v. « Mysterien » (t. XVI, col. 1275 ss.) ; cf. IG., XII, 8, 38 s. — Cf. ma note, R. H. Rel., CXXVII, 1944, p. 57.

2. IG., V, 1, 1390 = Dittenberger, *Syll.*, II³, 736.

3. Rohde, *Psyché*, tr. fr., pp. 229-247 ; Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis* ; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, t. II, 475-480 (sur l'époque romaine) ; Roussel, *L'initiation préalable et le symbole éleusinien*, B. C. H. 1930, LIV, pp. 50-74 ; Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 619 où l'on trouvera (p. 620, n. 1), une bibliogr. plus complète ; Nilsson, *Die Eleusin. Kulte der Demen* (Eranos, XLII), 1944, pp. 70-76.

4. Wilamowitz, *op. cit.*, II, p. 475 ; Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1254 ss.

qui, comme l'indiquent leurs monnaies, prétendaient assurer la félicité du genre humain, rendaient ainsi hommage à la déesse qui, aux origines, avait élevé l'Attique à une vie plus civilisée. Mais, bien qu'une multitude de mystes aient pénétré à l'intérieur des hauts murs du sanctuaire et aient même été admis dans l'enceinte réservée du *télestérion* pour assister au drame ésotérique qui y était représenté, la défense d'en rien révéler fut rigoureusement observée par eux durant de longs siècles, et l'histoire entrevoit à peine par quels artifices liturgiques était fortifiée leur foi en un bonheur futur que dispensaient « les deux déesses ».

Cicéron[1] pensait qu'Athènes, parmi tous ses mérites, n'avait rien produit de meilleur pour l'existence humaine que ces mystères qui donnaient une raison de vivre dans la joie et de mourir avec un « bon espoir », et cette expression (ἀγαθὴ ἐλπίς) qui est traditionnelle chez les écrivains grecs, paraît empruntée au rituel même d'Éleusis[2]. L'assurance d'une immortalité bienheureuse, obtenue par la participation aux cérémonies occultes, était le bénéfice essentiel que l'on en attendait. Cette conviction ne résultait pas d'un enseignement dogmatique qui aurait éclairé l'ordinand sur la destinée de l'âme après le décès, d'une sagesse théologique dont on lui aurait révélé les arcanes. Elle a pu être fortifiée par l'émotion religieuse éprouvée par lui, par la vue d'un drame sacré reproduisant le mythe de Déméter, qui faisait passer le spectateur de l'inquiétude à la confiance, des ténèbres à la lumière, de l'effroi à l'allégresse[3]. Mais la condition indispensable pour être sauvé était d'avoir été soumis à une purification sacramentelle. Cette cathartique était l'acte essentiel qui, en faisant du myste un être « pur et saint » (καθαρός, ὅσιος), lui conciliait la faveur des divinités qui devaient le recevoir dans le royaume des ombres. Précisément pour ce motif que les ablutions rituelles et autres lustrations délivraient de toute pollution celui qui s'y soumettait, aucun pécheur n'était exclu de cette rédemption, et la religion d'Éleusis a pu paraître indifférente au mérite ou au démérite de ceux qu'elle accueillait. La seule exception était l'exclusion des assassins, sans doute parce qu'une souillure aussi grave paraissait indélébile ou que la présence même de ces criminels eût attiré dans le temple celle des esprits vengeurs du meurtre[4]. L'interdiction s'étendait aussi aux barbares, leur ignorance du grec les rendant incapables de prononcer

1. Cicéron, *De legib.*, II, 14, 36.
2. Cf. *infra*, N. C., IX.
3. Plutarque, cité *ibid.*
4. Cf. *infra*, ch. VII, pp. 306 ss., sur les βιαιοθάνατοι.

correctement les formules sacrées. Mais tout Hellène pouvait être admis [1], même l'esclave, et les Romains le furent aussi, sans doute à la condition d'entendre la langue du culte. A l'origine aucune condition de moralité n'était requise, et l'on ne voit pas que la conduite du néophyte en ce monde ait influé sur son sort dans l'autre. C'est tardivement que s'est introduite dans la religion éleusinienne, sans jamais y prédominer, l'exigence d'une pureté à la fois rituelle et spirituelle [2]. Ainsi à Éleusis, au moins primitivement, toute idée d'une rétribution future proportionnée à la moralité de l'initié était absente de la piété.

L'hiérophante n'instruisait pas les mystes d'une doctrine eschatologique élaborée par des théologiens ; il ne leur détaillait pas les châtiments réservés aux impies et les joies qui attendaient les initiés dans les Enfers ; il ne leur communiquait pas une révélation semblable à certaines apocalypses ou « Descentes dans l'Hadès », qui aurait pu les guider dans leurs pérégrinations posthumes. A Éleusis, comme l'a justement noté Rohde [3], la survivance consciente de l'âme n'était pas enseignée, mais présupposée et la conception de la vie future que se faisait le clergé restait conforme à celle qui, dès une époque ancienne, s'était vulgarisée en Grèce, et qui se représentait la vie d'outre-tombe comme une prolongation de celle de cette terre avec ses joies ou ses peines. La foule profane et scélérate était plongée « dans un bourbier et une fange intarissable » [4], châtiment probablement emprunté aux Orphiques ; les initiés étaient admis dans les prés fleuris d'un jardin lumineux où, couronnés de myrte, chantaient et dansaient au son des flûtes les chœurs des ombres pieuses. Mais ce qui paraît être proprement éleusinien, c'est l'idée que les bienheureux reproduisaient éternellement aussi dans les Enfers, à la lueur des torches, les cérémonies de la nuit sacrée [5]. Ainsi ce saint émoi, cette jouissance spirituelle, cette élévation de l'âme que la participation au drame nocturne célébré dans le temple procurait aux mystes, devaient, dans l'autre monde, leur être réservés à jamais, et le spectacle dont se repaissait la piété des assistants était la préfiguration des jeux enivrants qui leur vaudraient dans les Champs-Élysées une jubilation perpétuelle. La vieille idée que l'ombre poursuivait dans l'Hadès le genre de vie que l'homme avait pratiqué

1. Hérodote, VIII, 65, 4.
2. Celse dans Origène, *C. Cels.*, III, 59.
3. Rohde, tr. fr., p. 242.
4. Aristoph., *Grenouilles*, 146 : Βόρβορον πολὺν καὶ σκῶρ ἀείνων ; cf. Plutarque, *De anima*, fr. VI, 5, p. 725.
5. Aristoph., *l. c.*, et 237, 449 ss., 613 ; Plut., *l. c.*; *Axiochos*, p. 371 D.

sur la terre (p. 68), s'était transformée en l'attente d'une répétition indéfinie des joies les plus élevées auxquelles le croyant pût atteindre.

Les mystères d'Éleusis n'avaient donc pas apporté aux Hellènes une conception nouvelle du sombre royaume où régnaient Pluton et Proserpine ; mais l'absence même, dans leur économie, de toute affirmation théologique qui aurait formulé une doctrine précise sur les Enfers, l'adhésion tacite aux idées reçues chez les contemporains, devaient faciliter leur évolution, quand se modifièrent les croyances sur la vie future. Aucune dogmatique rigide ne s'opposait à ce que la spéculation philosophique interprétât librement les traditions sacrées. Il ne paraît pas douteux que de bonne heure la foi en l'immortalité céleste transforma, dans l'esprit même du clergé, les croyances à la survie dans l'Hadès primitivement admises. Les fouilles d'Éleusis nous ont rendu l'épitaphe métrique d'une hiérophantide qui avait « couronné des mystes » illustres, Antonin le Pieux et Commode. Comme récompense de sa piété, Déméter l'a conduite, désormais exempte de souffrance, vers les îles des Bienheureux [1]. Sans doute interprétait-on ces îles homériques, avec les Pythagoriciens, comme le soleil et la lune baignant dans l'éther (p. 146). La mort de cette prêtresse a été plus douce que le sommeil sans réveil de Cléobis et de Biton [2], car le mystère que révèlent les dieux est que le trépas doit être pour les mortels, non un mal, mais un bien [3], tant l'on est maintenant persuadé de la béatitude ineffable accordée aux initiés dans l'autre monde.

Sans doute les rites d'Éleusis, dans leur ensemble, se transmirent-ils fidèlement de génération en génération, et l'on garda jusqu'à la fin du paganisme le souci de les reproduire « selon les anciens usages » hérités des ancêtres [4]. Mais le « bon espoir » qu'ils faisaient luire changea de sens avec les convictions intimes des participants. Chacun des philosophes le comprenait selon son système [5]. Après son initiation Marc Aurèle ne cessa pas de croire que l'âme était absorbée à la mort dans les éléments de l'univers [6], et pour Épictète, qui niait absolument toute survie personnelle (p. 116), les Éleusinies

1. 'Εφημ. ἀρχαιολ., 1885, p. 150, v. 9 ss. (= Dittenberger, *Syll.* [3], 869, 872, 873); cf. 1883, p. 70 (= Cougny, *Anthol. Pal.*, suppl., III, 115 b). — Sur les Iles Bienheureuses, cf. l'élégie sur la mort de Philiskos, Wilamowitz, *Sitzb. Ak. B.*, 1912, p. 547.
2. Cf. *Symbol.*, p. 250 ss.; p. 413 ss.
3. Dittenberger, *Syll.* [3], *l. c.* = Cougny, *l. c.*, III, 138 b.
4. Cf. le décret de 220 ap. J.-C. : IG., II [2], 1078 = Dittenberger, *Syll.* [3], 885.
5. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 478 ss. Interprétation stoïcienne, Cicéron, *Nat. deor.*, I, 42.
6. Cf. *supra*, ch. II, pp. 117-118.

avaient été établies par les anciens pour l'éducation et le redressement de la vie présente, et telle était leur seule utilité[1]. Selon les disciples de Plotin, les cérémonies saintes garantissaient aux mystes, non un séjour délicieux dans l'Hadès souterrain, mais une heureuse ascension vers les astres et la région supra-mondaine des essences intelligibles[2]. Lorsque Maxime pressait Julien l'Apostat de se faire instruire par l'hiérophante[3], il savait certainement que les vues de ce prélat n'étaient pas opposées à celles des théurges platoniciens. Le clergé d'Éleusis n'a donc point guidé les esprits dans les voies nouvelles que se fraya l'eschatologie ; il n'en a point dirigé l'évolution, il l'a suivie ; et si l'on considère l'action qu'à cet égard il a pu exercer dans l'empire romain, elle apparaîtra très restreinte. Le culte secret des deux déesses, privilège d'antiques familles sacerdotales, resta toujours attaché à la glèbe de l'Attique et inséparable de la religion officielle de l'Etat athénien. Sa célébrité sans égale put engager les fondateurs de nouveaux mystères à s'inspirer de ses rites[4], et l'étendue de sa renommée favorisa ainsi son action indirecte. Mais le *télestérion* d'Éleusis ne possédait pas de succursales[5] ; il ne fut transplanté ni à Alexandrie, ni à Pergame, et il ne put pas davantage être transféré à Rome, bien que Claude y ait songé[6]. Les dévots, pour obtenir l'initiation, devaient se rendre en pèlerinage à Athènes, et même les Césars n'en furent pas dispensés. Ces mystères, restés exclusivement helléniques, ne pouvaient faire concurrence à des religions dont les sectateurs, animés d'un ardent esprit de prosélytisme, bâtissaient leurs temples ou ouvraient leurs chapelles dans toutes les provinces de l'empire, et dont les communautés essaimaient et proliféraient de l'Orient à l'Occident et aspiraient à la conversion de tout le genre humain.

*

* *

ORPHISME. — Pausanias[7], parlant de la raison secrète qui veut que l'on

1. Epict., III, 21, 15.
2. Julien, p. 173 *a-b* ; cf. Salluste phil., 4. ; Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 22.
3. Eunape, *V. soph.*, p. 475, 40 ss.; pp. 476, 29 ss. Didot ; cf. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.
4. Cf. N. C. IX.
5. Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1250.
6. Suétone, *Claude*, XXV, 13.
7. Pausanias, I, 37, 4.

s'abstienne de fèves, ajoute : « quiconque a *vu* les initiations d'Éleusis, ou *lu* les écrits appelés orphiques, sait ce que je veux dire ». Le Périégète marque ainsi nettement la différence essentielle qui sépare les mystères athéniens de la secte orphique[1]. D'une part des idées sont suggérées, des sentiments éveillés par le spectacle de cérémonies liturgiques, de l'autre une doctrine est révélée, une éthique formulée dans des livres. Cette littérature orphique était vaste : elle commença d'être mise en circulation dès le VIe siècle avant notre ère, et se prolongea jusqu'à l'époque romaine. Le nom célèbre du musicien et poète thrace servit, comme ceux d'Hermès Trismégiste ou de Zoroastre, à recommander des compositions de date souvent incertaine et de valeur très inégale. Un même drapeau couvrait une marchandise très diverse. Le sujet de ces écrits s'étend de la cosmogonie et de la théologie jusqu'aux sciences occultes[2] ; livres sacrés sans doute, mais dont le texte n'avait aucune fixité canonique garantie par une autorité ecclésiastique, et qui paraissent avoir été soumis à des remaniements continuels. De la plupart de ces ouvrages, et surtout des plus anciens, nous n'avons conservé que des citations fragmentaires, parfois défigurées par une interprétation tendancieuse. Il n'est pas surprenant que réduits à utiliser des sources aussi troubles et aussi intermittentes, les érudits aient différé d'avis sur presque toutes les questions qui se posent à propos de l'orphisme. *Quot capita, tot sententiae.*

Cependant certains points essentiels sont assez fermement établis, et l'on peut se faire au moins une idée générale de ce que fut la religion cathartique et mystique des conventicules orphiques[3].

L'orphisme, religion de salut fondée sur des livres, a une doctrine aux contours plus fermes que celle qu'enseignait ou que présupposait la tradition liturgique d'Éleusis. Il a élaboré une théologie cohérente où la nature et la destinée de l'âme sont déduites de prémisses mythologiques. Dionysos enfant a été dépecé et dévoré par les Titans, que Zeus, pour les châtier, a frappés de sa foudre. De leurs cendres a été formé l'homme, qui unit ainsi en lui un élément pervers provenant des Titans et un principe divin reçu de Dionysos

1. O. Kern, *Orphicorum fragmenta,* 1922, avec bibliographie, p. 345 ss. ; reprise et complétée jusqu'en 1938 par Ziegler, R. E., s. v. « Orpheus », col. 1042, 40 ss.. Ont paru depuis : Nilsson, *Griech. Rel.* I (1940), p. 643-662 ; Boulanger, *Le salut selon l'Orphisme* (dans *Mémorial Lagrange*), Paris, 1940. — Littérature orphique : Keydell et Ziegler, R. E., s. v. « Orphische Dichtung ».

2. Cf. *infra,* p. 248. Festugière, *Hermès,* I, p. 345.

3. Cf. N. C., X.

qu'ils ont absorbé. Le genre humain est par suite entaché, dès son origine, d'une contamination « titanique », qui éveille en lui des instincts brutaux et lui inflige ici-bas une série ininterrompue de maux[1]. Il doit se laver de cette souillure héréditaire pour que son âme, égalée aux dieux, puisse un jour retourner vivre auprès d'eux. Ainsi une conception foncièrement pessimiste de notre vie présente un contraste très net avec l'optimisme d'Éleusis, qui promettait à ses mystes le bonheur en ce monde comme dans l'autre. A cette allégresse, dont un peuple amoureux de la vie se plaisait à jouir sous un ciel lumineux, l'orphisme opposa l'amer sentiment d'une déchéance, dont chaque individu doit par ses efforts persévérants chercher à se relever. Son passage sur cette terre est à la fois pour lui une peine et une épreuve. En punition d'un crime ancestral dont elle continue à porter la tare, l'âme est enfermée dans un corps (σῶμα) comme dans un tombeau (σῆμα), et notre vie corporelle est en réalité une mort, la mort le commencement de la vie véritable[2].

Après le décès, cette âme descendra dans l'Hadès où, suivant ses fautes ou ses mérites, elle sera ou châtiée ou récompensée. L'idée d'une rétribution future en vertu d'un jugement posthume, est ici nettement affirmée[3]. Les coupables sont condamnés à de longues souffrances. Plongés dans un bourbier, ils se verront infliger un supplice approprié à leur pollution morale[4], comme des pourceaux aiment à se vautrer dans la fange[5], ou bien ils s'épuiseront en vains efforts pour remplir un tonneau percé ou pour porter de l'eau dans un crible[6], image, suivant Platon, des insensés qui s'abandonnent insatiables à des passions toujours inassouvies, en réalité peut-être punition de ceux qui, ne s'étant pas soumis aux ablutions cathartiques, doivent, dans l'Hadès, apporter constamment, mais en vain, l'eau du bain purificateur[7]. Alors que les révélations d'Éleusis n'insistent pas sur les tourments des réprouvés, l'orphisme s'est plu à décrire les « maux infinis réservés aux damnés ». L'on a dit de

1. Platon, *Lois,* III, 16, p. 701 *b-c* ; Plutarque, *De esu carnium,* I, 7, p. 996 *c* (= Kern, fr. 210).
2. Platon, *Cratyle,* p. 400 c (= Kern, fr. 8) ; cf. Philolaos, fr. 14, Diels ; Boyancé, R. E. G., 1941, LIV, p. 160 ss.
3. Platon, *Epist.*, VII, p. 335 *a*.
4. Βόρβορος : Platon, *Rép.*, 363 d ; cf. 365 a ; Phédon, 69 c (cf. Kern, fr. 4 et 5). Allusion déjà chez Asius (*Poet. lyr. gr.*[4], t. II, p. 406) ; souvent mentionné plus tard ; cf. *Symbol.*, Index, s. v.
5. Cf. Plotin, I, 6, 6 (p. 102, Br.).
6. Platon, *Gorgias,* 493 b ; *Rép.*, 363 e.
7. Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 653.

lui qu'il avait été le premier à créer l'Enfer[1]. Il est au moins à l'origine de cette littérature hallucinante qui, imaginant pour chaque espèce de faute une torture raffinée, pourrait nous conduire, en passant par les mythes de Plutarque et de l'Apocalypse de Pierre, jusqu'à la Divine Comédie de Dante[2].

Si, durant sa vie, l'âme s'est efforcée de résister aux instincts bestiaux que lui inspirent son union avec le corps et son origine titanique, si elle s'est purifiée en se soumettant aux lustrations qu'enseigne une cathartique minutieuse, si elle s'est imposé le rigoureux ascétisme qu'exige une vie sainte[3], elle obtiendra les plaisirs que les dieux accordent aux justes : elle aura accès « aux prairies sacrées et aux bosquets de Perséphone »[4] et y passera tout son temps en festins où des convives, couronnés de fleurs, s'abandonnent à la joie d'une ébriété perpétuelle, comme si, dit Platon non sans ironie, la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle[5].

Mais les châtiments du Tartare, sauf pour des crimes irrémissibles, ne dureront pas à jamais, et de même le bonheur accordé dans les Champs-Elysées ne sera que temporaire. La descente dans l'Hadès se place dans l'intervalle entre deux vies terrestres, car l'âme doit se réincarner pour poursuivre sa destinée, soit qu'elle se dégrade davantage en se logeant dans des animaux immondes, soit qu'elle passe dans des êtres de plus en plus parfaits. Lorsque dans les demeures successives que cette transmigration lui impose, étapes sur la voie de la délivrance, elle aura évité toute association et commerce avec le corps et aura réussi à répudier tout attachement pour son enveloppe charnelle, et à s'attacher au divin, elle échappera au cycle fatal des générations pour s'élever au séjour des dieux[6].

De ces doctrines de l'orphisme grec que subsistait-t-il à l'époque romaine ? Certains érudits ont singulièrement exagéré l'action qu'elles auraient exercée sur la religion, l'art et la littérature de cette période. Orphique serait la quatrième églogue de Virgile, orphique l'Apocalypse de Pierre, orphiques les

1. Cf. Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1287.
2. Cf. *supra,* ch. IV, p. 219 ss.
3. Sur la « vie orphique » (Platon, *Lois,* VI, 782 c) ; cf. Boulanger, *l. c.*, [*supra,* p. 244, n. 1], p. 76.
4. Lamelle de Thurium, *infra,* N. C. XI.
5. Platon, *Rép.*, 363 *d* ; cf. Plut., *Compar. Cimonis et Luculli,* 1, p. 521 ; Nilsson, *Gr. Rel.*, I, p. 651 ss.
6. Platon, 70 c (avec le comm. d'Olympiodore); *Lois* IX, p. 870 d; *Ménon,* 81 a, ss. Sur la métempsycose, cf. *supra,* ch. IV, p. 197 ss. Sur le retour au divin, Méautis, *Mélanges Glotz,* 1932, t. II, p. 579 ss.

peintures de la « Villa des Mystères » à Pompéi, orphiques les stucs de la basilique souterraine de la Porta Maggiore. Le courant ascétique et cathartique qui émut et troubla si profondément la religion grecque au VIe siècle avant notre ère, s'est-il propagé depuis ce passé lointain jusqu'à l'époque des Césars ? Si l'on entend par là que les théologies orphiques, avec les purifications qu'elles comportaient, se sont transmises de mystagogue à mystagogue à travers les siècles, comme le rituel d'Éleusis l'a été par les Eumolpides, il faut le nier absolument. On ne peut alléguer la moindre preuve qu'il ait subsisté en Italie à la fin de la République ou sous l'Empire une communauté orphique avec ses dogmes et ses cérémonies propres. Ni la littérature si abondante de cette période, ni les inscriptions si nombreuses ne mentionnent jamais le nom de dévots s'étant réunis — ou s'étant isolés — pour pratiquer un culte ou une vie orphiques. Nous possédons, il est vrai, un recueil d'hymnes dits orphiques, datant du IIe ou IIIe siècle de notre ère, que l'on admet généralement avoir appartenu à une association religieuse d'Asie Mineure[1]. Mais ils fournissent la preuve la plus décisive de la disparition du véritable orphisme. Car on a relevé dans ces poésies composites, fruit du syncrétisme de leur âge, une influence stoïcienne très sensible, presque prédominante. Notamment pour la question qui nous intéresse ici, l'attitude de leur rédacteur est conforme à la réserve généralement observée par le Portique (p. 123) : c'est à peine si subsiste quelque allusion fugitive à l'immortalité de l'âme, et les souhaits exprimés se rapportent presque toujours à la prospérité et à la moralité de cette existence terrestre[2]. Du pessimisme orphique et de sa dépréciation de la vie humaine, aucune trace.

Est-ce à dire que l'orphisme avait entièrement disparu et que le vieux levain qui, dans la Grèce archaïque, avait produit une si active fermentation religieuse, fût alors privé de toute vertu ? Nullement, car tout d'abord la doctrine orphique s'appuyait sur des écrits dont une tradition littéraire avait assuré la conservation ; et ils obtinrent un regain de faveur et jouirent d'une considération accrue, lorsque se répandit la conviction que les sages d'un lointain passé avaient été les interprètes d'une révélation divine à l'aurore de l'humanité (p. 136). On lut avec une ferveur nouvelle les poèmes attribués au chantre légendaire de la Thrace ; on les remania pour les mieux accorder avec l'esprit du jour ; des faussaires en composèrent d'apocryphes jusqu'à la

1. Guil. Quandt, *Orphei hymni* (édition critique), Berlin, 1941, p. 44*.
2. Ziegler, R. E., s. v. « Orphische Dichtung », col. 1328, 13 ss.

fin du paganisme[1], et même après la chute des idoles, les Néoplatoniciens citèrent et commentèrent ces vieux vers, qu'ils détournaient de leur sens pour les accommoder à leurs propres spéculations. Orphée devint ainsi un docteur ès sciences occultes, auteur d'un lapidaire et d'un fatras astrologique. Déjà Varron cite un livre intitulé *Lyra*, qui passait pour être de ce citharède mythique. L'instrument heptacorde y était mis en relation avec l'ascension de l'âme à travers les sept sphères planétaires[2].

En outre, de très bonne heure, d'étroites relations avaient uni, en Italie l'orphisme et l'ancien pythagorisme. Dans leurs conceptions doctrinales et leurs préceptes pratiques ils offraient de nombreuses affinités : croyance à la métempsycose, châtiments dans l'Hadès et retour de l'âme au ciel, souci de pureté et vie ascétique, abstinence de toute nourriture carnée, sont communs à tous deux, sans qu'on puisse toujours déterminer sûrement à qui revient la priorité. Souvent ce qui est attribué à l'un s'applique aussi à l'autre, et il est impossible de discerner ce qui appartient en propre à chacun, tant leur interpénétration a été intime. S'il faut en croire Epigène, source de Clément d'Alexandrie et de Suidas, plusieurs écrits orphiques seraient l'œuvre de vieux Pythagoriciens. L'hésitation est permise notamment pour ces lamelles d'or trouvées dans les tombeaux de Grèce et de Crète, guides qui devaient empêcher le mort de s'égarer dans le royaume des ombres, et lui enseigner les mots de passe capables de lui concilier les puissances du monde souterrain[3]. On les a mises en relation avec cette « Descente dans l'Hadès » où Orphée racontait ce qu'il avait vu lorsqu'il s'y était aventuré à la recherche d'Eurydice. Mais l'origine même de ce poème est incertaine, et Epigène lui assignait pour auteur le Pythagoricien Kerkops[4]. Ainsi l'école du sage de Crotone s'était assimilé bon nombre d'idées orphiques et les avaient converties en sa propre substance. Certaines d'entre elles purent donc être remises en valeur quand le néopythagorisme reprit de la force et, par son intermédiaire, être transmises jusqu'à l'époque impériale[5].

Une longue persistance a pu être assurée à des doctrines orphiques, non seulement par la philosophie, mais par la religion. Que la secte ascétique ait

1. *Ibid.*, col. 1400 ss.
2. Cf. *Symbol.*, p. 499, add. à la p. 18, n. 4 ; Ziegler, *l. c.*, p. 1412.
3. Kern, *Orphic. fragm.*, 1922, p. 32 ; Diels-Kranz, *Vorsokr*[5], I, 1, B., p. 17 ss.. Cf. N. C., XI.
4. Epigène chez Clém. Alex., *Strom*, I, 21, 131, 5 = Kern, fr. 222.
5. Lamelle d'or du IIe siècle à Rome, *infra*, N. C., XI.

ou n'ait pas pratiqué dès l'origine en Grèce un culte secret réservé aux seuls initiés, il est certain qu'elle a influé sur la théologie de certains mystères. Une dédicace, récemment découverte à Rome, nous a révélé que les fidèles de Mithra avaient identifié leur dieu perse avec le Phanès orphique [1]. La raison de cette assimilation est sans doute que l'un et l'autre, lorsqu'ils étaient apparus, avait fait briller la lumière dans le monde. Un bas-relief qui représente dans le cercle du zodiaque ce Phanès mithriaque sortant de l'œuf cosmique, d'où jaillissent des flammes, nous montre qu'un syncrétisme intempérant avait combiné dans la composition de cette figure divine des éléments hétérogènes. Sans doute la quadruple combinaison Zeus-Hélios-Mithra-Phanès qu'atteste l'inscription romaine n'est-elle pas antérieure à la syncrasie radicale qui, sous l'Empire, prétendait reconnaître dans le panthéon entier des divinités solaires. Cependant peut-être les Mages d'Asie Mineure, que nous savons avoir subi après les conquêtes d'Alexandre une influence profonde de l'hellénisme, ont-ils déjà rapproché les antiques poèmes orphiques de leur système zervaniste, et assimilé leur premier Principe, le Temps infini, dont était issu l'esprit du Bien et celui du Mal, au Chronos soustrait à la vieillesse (ἀγήραος) des rhapsodies et de la théogonie attribuée à Hellanikos [2]. Les spéculations des clergés orientaux sont une mer sans rivages.

Beaucoup plus anciens et plus intimes furent les rapports établis entre l'orphisme et les mystères de Dionysos. Celui-ci était depuis l'époque archaïque le dieu principal de la secte, qui voyait dans son démembrement par les Titans l'acte primordial dont on tirait toute l'anthropogonie et la cathartique. Les Orphiques sont parfois appelés bacchants, et Orphée est souvent donné comme le fondateur des mystères bachiques [3]. De la sorte ceux-ci, dont la diffusion fut immense, ont pu servir de propagateurs à des croyances ou des rites qu'ils avaient dès leur origine adoptés. Dans leurs initiations l'œuf cosmique des orphiques, principe de vie, continuait à servir de symbole [4]. Au point de vue de l'eschatologie, la religion dionysiaque partageait avec les

1. Patriarca, *Bull. arch. comun.*, 1932, LX, p. 3 ss.

2. Cf. *Mithra et l'orphisme*, R. H. Rel., 1934, CIX, pp. 63-72 ; et Ziegler, *l. c.*, col. 1349, 52 ss. ; 1352, 10 ss.

3. Ziegler, R. E., s. v. « Orpheus », col. 1264 ss.; Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1289.

4. Boyancé, *Mélanges Ec. fr. de Rome*, 1935, LI, p. 95 ss. — Les termes orphiques, relevés dans Plutarque par Méautis (*Mélanges Glotz*, 1932, II, p. 79) lui sont parvenus par l'intermédiaire des mystères de Bacchus, clairement désignés *Consol. ad uxorem*, p. 611.

fin du paganisme[1], et même après la chute des idoles, les Néoplatoniciens citèrent et commentèrent ces vieux vers, qu'ils détournaient de leur sens pour les accommoder à leurs propres spéculations. Orphée devint ainsi un docteur ès sciences occultes, auteur d'un lapidaire et d'un fatras astrologique. Déjà Varron cite un livre intitulé *Lyra*, qui passait pour être de ce citharède mythique. L'instrument heptacorde y était mis en relation avec l'ascension de l'âme à travers les sept sphères planétaires[2].

En outre, de très bonne heure, d'étroites relations avaient uni, en Italie l'orphisme et l'ancien pythagorisme. Dans leurs conceptions doctrinales et leurs préceptes pratiques ils offraient de nombreuses affinités : croyance à la métempsycose, châtiments dans l'Hadès et retour de l'âme au ciel, souci de pureté et vie ascétique, abstinence de toute nourriture carnée, sont communs à tous deux, sans qu'on puisse toujours déterminer sûrement à qui revient la priorité. Souvent ce qui est attribué à l'un s'applique aussi à l'autre, et il est impossible de discerner ce qui appartient en propre à chacun, tant leur interpénétration a été intime. S'il faut en croire Epigène, source de Clément d'Alexandrie et de Suidas, plusieurs écrits orphiques seraient l'œuvre de vieux Pythagoriciens. L'hésitation est permise notamment pour ces lamelles d'or trouvées dans les tombeaux de Grèce et de Crète, guides qui devaient empêcher le mort de s'égarer dans le royaume des ombres, et lui enseigner les mots de passe capables de lui concilier les puissances du monde souterrain[3]. On les a mises en relation avec cette « Descente dans l'Hadès » où Orphée racontait ce qu'il avait vu lorsqu'il s'y était aventuré à la recherche d'Eurydice. Mais l'origine même de ce poème est incertaine, et Epigène lui assignait pour auteur le Pythagoricien Kerkops[4]. Ainsi l'école du sage de Crotone s'était assimilé bon nombre d'idées orphiques et les avaient converties en sa propre substance. Certaines d'entre elles purent donc être remises en valeur quand le néopythagorisme reprit de la force et, par son intermédiaire, être transmises jusqu'à l'époque impériale[5].

Une longue persistance a pu être assurée à des doctrines orphiques, non seulement par la philosophie, mais par la religion. Que la secte ascétique ait

1. *Ibid.*, col. 1400 ss.
2. Cf. *Symbol.*, p. 499, add. à la p. 18, n. 4 ; Ziegler, *l. c.*, p. 1412.
3. Kern, *Orphic. fragm.*, 1922, p. 32 ; Diels-Kranz, *Vorsokr* 5, I, 1, B., p. 17 ss. Cf. N. C., XI.
4. Epigène chez Clém. Alex., *Strom*, I, 21, 131, 5 = Kern, fr. 222.
5. Lamelle d'or du IIe siècle à Rome, *infra*, N. C., XI.

ou n'ait pas pratiqué dès l'origine en Grèce un culte secret réservé aux seuls initiés, il est certain qu'elle a influé sur la théologie de certains mystères. Une dédicace, récemment découverte à Rome, nous a révélé que les fidèles de Mithra avaient identifié leur dieu perse avec le Phanès orphique . La raison de cette assimilation est sans doute que l'un et l'autre, lorsqu'ils étaient apparus, avait fait briller la lumière dans le monde. Un bas-relief qui représente dans le cercle du zodiaque ce Phanès mithriaque sortant de l'œuf cosmique, d'où jaillissent des flammes, nous montre qu'un syncrétisme intempérant avait combiné dans la composition de cette figure divine des éléments hétérogènes. Sans doute la quadruple combinaison Zeus-Hélios-Mithra-Phanès qu'atteste l'inscription romaine n'est-elle pas antérieure à la syncrasie radicale qui, sous l'Empire, prétendait reconnaître dans le panthéon entier des divinités solaires. Cependant peut-être les Mages d'Asie Mineure, que nous savons avoir subi après les conquêtes d'Alexandre une influence profonde de l'hellénisme, ont-ils déjà rapproché les antiques poèmes orphiques de leur système zervaniste, et assimilé leur premier Principe, le Temps infini, dont était issu l'esprit du Bien et celui du Mal, au Chronos soustrait à la vieillesse (ἀγήραος) des rhapsodies et de la théogonie attribuée à Hellanikos [2]. Les spéculations des clergés orientaux sont une mer sans rivages.

Beaucoup plus anciens et plus intimes furent les rapports établis entre l'orphisme et les mystères de Dionysos. Celui-ci était depuis l'époque archaïque le dieu principal de la secte, qui voyait dans son démembrement par les Titans l'acte primordial dont on tirait toute l'anthropogonie et la cathartique. Les Orphiques sont parfois appelés bacchants, et Orphée est souvent donné comme le fondateur des mystères bachiques [3]. De la sorte ceux-ci, dont la diffusion fut immense, ont pu servir de propagateurs à des croyances ou des rites qu'ils avaient dès leur origine adoptés. Dans leurs initiations l'œuf cosmique des orphiques, principe de vie, continuait à servir de symbole [4]. Au point de vue de l'eschatologie, la religion dionysiaque partageait avec les

1. Patriarca, *Bull. arch. comun.*, 1932, LX, p. 3 ss.
2. Cf. *Mithra et l'orphisme*, R. H. Rel., 1934, CIX, pp. 63-72 ; et Ziegler, *l. c.*, col. 1349, 52 ss. ; 1352, 10 ss.
3. Ziegler, R. E., s. v. « Orpheus », col. 1264 ss.; Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1289.
4. Boyancé, *Mélanges Ec. fr. de Rome*, 1935, LI, p. 95 ss. — Les termes orphiques, relevés dans Plutarque par Méautis (*Mélanges Glotz*, 1932, II, p. 79) lui sont parvenus par l'intermédiaire des mystères de Bacchus, clairement désignés *Consol. ad uxorem*, p. 611.

Orphiques la croyance au festin éternel réservé aux initiés : elle l'a répandue dans tout le monde gréco-romain et, comme nous allons le voir, elle l'a fait vivre, sous des formes successives, jusqu'à la fin du paganisme, et même au-delà.

*
* *

BACCHUS[1]. — Aucun des mystères de l'antiquité n'a été plus largement répandu à l'époque romaine, que ceux de Bacchus. De même que, selon la légende, Dionysos parcourut le monde en triomphateur, ainsi ses thiases conquirent des adeptes dans toutes les régions de l'Empire. Parmi les religions païennes de salut, nulle ne fut plus populaire, et par suite nulle n'a exercé une action plus étendue sur la croyance à l'immortalité. Les sculptures des sarcophages et des stèles sépulcrales[2], les peintures des caveaux funéraires[3] reproduisent en quantité innombrable des scènes empruntées à la légende ou au culte de Bacchus, les ébats des Satyres et des Ménades qui forment son cortège, et des emblèmes dionysiaques tels que masques de théâtre ou canthares d'où naissent la vigne et le lierre, consacrés à ce dieu de la végétation[4].

Le culte de Dionysos originaire de Thrace et de Phrygie s'était répandu en Grèce aux VIIIe et VIIe siècles, et il avait introduit chez un peuple épris, même dans sa religion, d'ordre, de mesure et de raison, une dévotion emportée, délirante, extatique, qui s'y propagea, d'abord parmi les femmes, avec la violence d'une épidémie. Ce dieu barbare fut longtemps adoré avec une frénésie sauvage. Dans l'exaltation de leurs orgies nocturnes, les Ménades, après des courses furibondes et des danses échevelées, étaient saisies d'une « folie sacrée »[5]

1. La bibliographie jusqu'à l'année 1935 est donnée par Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1314. Ajouter Festugière, *Revue biblique,* 1935, XLIV, pp. 192 ss., 371 ss.; Nilsson, *Griech. Rel.*, I, 1941, p. 532-568, qui traite en détail de la période ancienne; Loisy, *Mystères,* pp. 213, 223. Pour l'époque romaine, cf. *Relig. orient.*, pp. 195 ss.; 303 ss.. Inscription de Torrenova : Am. J. A., 1933, XXXVII, pp. 215-261 ; cf. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen,* II, p. 290. — Sur les σύμβολα cf. *supra,* p. 237, n. 4.

2. Scène d'initiation sur un sarc. de la villa Médicis, M. Cagiano di Azevedo (*Istituto d'archeol., opere d'arte,* XIII), 1942 ; M. Lehman-Hartleben et Olsen, *Dionysiac sarcophagi in Baltimore,* 1942 ; cf. Am. J. A., 1943, XLVII, p. 146.

3. Peintures de l'Isola sacra : Calza, *Not. Scavi,* 1928, p. 153 ss.. Cf. Carcopino, *Bull. Ant. France,* 1928, p. 305 ; Wilamowitz, *Studi ital. filologia class.*, 1929, VIII, p. 89 ss.

4. Cf. *Stèle d'Antibes,* p. 5 ss.

5. Platon, *Phèdre,* 265 *a*. L'analyse que Rohde a faite dans *Psyché* (II 4, p. 15 ss. = tr. fr. 280 ss.), de l'enthousiasme dionysiaque, compte parmi les pages les plus fortes de ce livre remarquable.

et déchiraient des chevreaux ou des faons, dont elles mangeaient crus les morceaux sanglants, pensant s'assimiler ainsi les vertus divines de la bête immolée. Ou bien elles se revêtaient de la dépouille fraîche de leur victime pour s'identifier ainsi avec leur dieu. Ailleurs dans leurs « omophagies » c'était un taureau, forme animale de Dionysos, dont les mystes dépecaient et dévoraient les chairs pantelantes [1] comme autrefois les Titans avaient mis en pièces Zagreus enfant et consommé ses membres. Les sacrifices humains, qui transformaient les banquets rituels en ripailles de cannibales, n'avaient peut-être pas disparu partout, même à l'époque de la plus haute civilisation hellénique [2].

D'autre part le culte du phallus fut étroitement associé à celui de Dionysos [3], et il resta toujours un élément essentiel des cérémonies sacrées, soit que, dressé et de dimensions énormes, il fût promené dans des processions accompagnées de chansons grivoises, soit que, placé avec d'autres symboles dans le van mystique, il fût découvert au cours de l'initiation. Si Bacchus lui-même n'est pas ithyphallique, ses compagnons, Satyres et Silènes, le sont démesurément, et par suite les acteurs comiques furent, à l'origine, pourvus de ce membre postiche. L'organe de la fécondation animale était censé favoriser aussi la fertilité des champs, et il appartenait par là aux dieux de la végétation. Mais on le trouve en outre placé sur les tombeaux, et cet emblème de la génération y apparaît comme un symbole de la vie nouvelle, qui doit renaître de la mort [4]. Peut-être interprétait-on de même les rites d'initiation où il était mis en contact avec le myste, auquel il aurait assuré l'immortalité [5]. Elément essentiel de la liturgie dionysiaque, le phallus n'en fut jamais éliminé : on put réduire l'importance des « phallophories » et autres exhibitions provocantes, non les supprimer. Ainsi les bacchanales ne perdirent jamais entièrement leur caractère brutal et impudique, héritage d'un passé inculte.

Cependant lorsqu'elles furent introduites dans les cités grecques, quand, plus tard, elles furent adoptées par les rois d'Égypte et de Pergame, les pouvoirs publics s'efforcèrent de leur enlever ce qu'elles pouvaient avoir de cho-

1. Arnobe, X, 19 ; cf. Haussoullier, R. E. Gr., 1919, XXXII, p. 256 ss. ; Nilsson, *Gr. Rel.*, I, pp. 145, 543.
2. *Relig. orient.*, p. 307, n. 26 ; cf. Kern, *l. c.*, p. 1305, 60.
3. Am. J. A., *l. c.*,[*supra*, p. 250, n. 1], p. 252 ; Nilsson, p. 557 ss.
4. Aux phallus funéraires a succédé Priape, qui est un phallus anthropomorphisé ; CIL, VI, 30992 : « Custos sepulchri pene destricto deus, ego sum mortis et vitai locus » ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Priapus », col. 646.
5. Am. J. A., *l. c.*, p. 252, n. 3 et pl. XXXII, 2.

quant et de répréhensible, en les soumettant à une stricte surveillance. Elles furent peu à peu hellénisées et humanisées. Ptolémée IV Philopator, tatoué lui-même de la feuille de lierre, qui marquait l'appartenance à la grande confrérie dionysiaque, publia un édit enjoignant à tous ceux qui dans le pays initiaient aux mystères de Bacchus de se présenter à Alexandrie devant un fonctionnaire royal[1] : ils lui feront connaître par qui le culte leur a été transmis depuis la troisième génération, et il lui remettront sous pli scellé la teneur de leur tradition sacrée. Manifestement Philopator voulait soumettre au contrôle de l'Etat une religion qu'il avait officiellement reconnue ; mais le décret lui-même fournit la preuve de la variété des pratiques et des écrits

Οὐ θέμις ἐν-
τοῦθα κεισθ·
αι ἰ μὲ(= εἰ μὴ) τὸν βε-
βαχχευμένον.
« A nul n'est permis
de reposer ici,
sinon à qui
fut fait bacchant ».

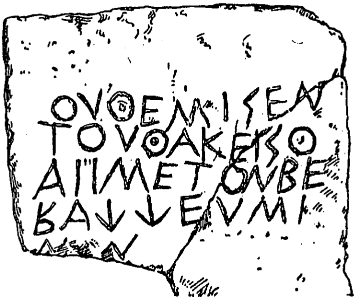


Fig. 6. — Cimetière de Bacchants.

admis dans les thiases. Ceux-ci n'ont nulle part reproduit un type uniforme, comme le prouve la diversité de la titulature mentionnée dans les inscriptions. Ils ne s'astreignirent pas au conformisme des mystères orientaux ; ni leur doctrine, ni leur organisation n'eurent jamais la même homogénéité. Dans bien des cités des conventicules fondés par des particuliers subsistèrent à côté du culte de l'Etat ; et des observances aberrantes s'y maintinrent ou y naquirent. Protégés par le secret dont ils s'entouraient, ils pouvaient échapper à toute réglementation policière, et la fureur des anciennes orgies s'y maintenait parfois dans des rites grossiers, délirants et même homicides[2]. Dans les pays où l'extatisme était endémique, comme l'Asie Mineure et l'Afrique,

1. *Rel. orient.*, p. 196, et 305, n. 12. — Cf. *infra*, N. C., XXV.
2. Plut., *Quaest. gr.*, 38, p. 299 c ; cf. Rohde, tr. fr., p. 300 ; *Rel. orient.*, p. 198, n. 26 ; Am. J. A., *l. c.*, p. 260.

les magistrats des cités eux-mêmes participaient, sous les Césars, à la folie publique des bacchanales [1].

Il est certain que les thiases furent introduits en Italie dès l'époque de la plus ancienne colonisation grecque [2]. Une inscription de Cumes nous montre qu'au début du Ve siècle ils avaient leurs cimetières particuliers (fig. 6), où seuls les initiés étaient admis [3], et d'autres indices nous montrent que le dieu du vin était aussi dans la Grande Grèce le dieu des morts [4].

Platon [5] fait dire à un Lacédémonien : « A Tarente chez nos colons, j'ai vu toute la ville s'enivrer à l'occasion des Dionysies, mais rien de pareil ne se passe chez nous ». On peut se figurer quels débordements provoquait le carnaval bachique dans une ville opulente adonnée aux plaisirs. Or ce sont probablement des captifs, ramenés à Rome après la prise de Tarente [6], qui y introduisirent ces mystères, que devait interdire rigoureusement le sénatus-consulte des Bacchanales, en 192. Les beuveries bruyantes et violentes de banquets, les libations capiteuses qui faisaient perdre la raison, le dévergondage favorisé par un culte phallique dans des réunions nocturnes de mystes des deux sexes, devaient faire condamner par la stricte et froide moralité romaine ces conventicules occultes, même si le meurtre de Dionysos enfant déchiré par les Titans n'y était pas reproduit par l'immolation de victimes humaines [7]. Sur l'ordre du Sénat les sociétés bachiques furent dissoutes et leurs adeptes traqués dans toute la Grande Grèce comme à Rome. Après cette répression impitoyable le silence règne sur la présence de thiases en Italie pendant un siècle et demi. Mais la surveillance des autorités ne se relâcha pas. En 139 des sectateurs de « Jupiter Sabazius » — proche parent de Dionysos, — qui identifiaient leur dieu phrygien avec le Iahvé Sabaoth des Juifs, furent expulsés par le préteur en même temps que les astrologues « chaldéens [8] ».

1. Lucien *De saltat.*, 79 ; Augustin, *Epist.*, 17, 4 ; cf. Strabon, XI, p. 512 ; Am. J. A., *l. c.*, p. 234, n. 8.
2. *Relig. or.*, p. 197 ; Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1304 ss.; Maiuri, *La villa dei Misteri*, 1931, p. 165 ss.
3. *Relig. or.*, *l. c.*, fig. 12. Cf. *infra*, N. C., X.
4. *Relig. or.*, p. 305, n. 14 ss. ; Kern, *l. c.*, col. 1313.
5. Platon, *Lois*, 637 b. Cf. Wuilleumier, *Tarente*, 1939, p. 496 ss.
6. *Relig. orient.*, p. 197.
7. *Relig. or.*, p. 198 s.. Controverses sur le S. C. des Bacchanales, cf. Fränkel, *Hermès*, 1932, LXVII, p. 369 ss.; contesté par J. Keil, *Ibid.*, 1933, LXVIII, p. 276. Cf. Krause, *ibid.*, 1936, LXXI, p. 214. — Au point de vue juridique, cf. Béquignon, R. A., 1941, XVII, p. 184 ; au point de vue religieux, Méautis, R. E. A., 1940, XLII, p. 476 ss.
8. *Rel. or.*, p. 60 ss.; 306, n. 25.

Une brève indication d'un scoliaste nous apprend que César « transporta le premier à Rome » les cérémonies de Liber pater[1], c'est-à-dire qu'il y réintroduisit le culte bachique et que celui-ci, qui y resta pratiqué, faisait remonter son origine à un acte du dictateur. Sans doute César, pour donner satisfaction à des tendances mystiques qui commençaient à s'affirmer dans la population mêlée de l'Urbs, voulut-il y transférer des bacchanales assagies et policées, telles qu'on les célébrait à Alexandrie, alors la ville modèle dont Rome aimait à s'inspirer. D'autre part la grande dédicace de Torrenova nous a appris comment, sous les Antonins, de hauts fonctionnaires originaires d'Asie Mineure purent instaurer dans la capitale un thiase nombreux, organisé comme ceux de leur patrie[2]. Le culte romain de l'Empire apparaît ainsi comme le successeur de ceux dont les excès avaient été bannis ou tempérés dans les Etats bien ordonnés des Ptolémées et des Attalides. De même à Athènes, sous les Antonins, les réglements des Iobacches témoignent du souci de maintenir la décence, d'éviter toute altercation dans des réunions où l'ébriété pouvait favoriser le désordre[3].

Cette transformation progressive de la religion dionysiaque affecta profondément sa conception de l'immortalité. Aux origines lointaines des bacchanales, l'exaltation morbide qu'elles provoquaient était probablement, comme dans les fêtes des tribus sauvages, la seule jouissance qu'on y recherchât, la seule fin qu'on se proposât[4]. Cette folie collective secouait le joug qui pesait sur la conscience de l'homme raisonnable, et elle semblait lui communiquer une puissance surhumaine. La surexcitation pathologique produite par des danses giratoires et des courses épuisantes, par une tension nerveuse de l'être entier poussée jusqu'au paroxysme, provoquait des hallucinations où les mystes se figuraient commander à toute la nature. Les bacchantes, lorsqu'elles étaient possédées, faisaient couler des ruisseaux de miel et de lait[5]. L'extase (ἔκστασις) est proprement la « sortie » de l'âme qui, quittant passagèrement sa demeure corporelle, s'affranchit de toutes les limitations de sa condition normale. Cette âme devient semblable à son dieu, ou pour mieux dire ce dieu la possède (κατέχει) et il s'identifie avec elle. La participation aux orgies, l'enthousiasme

1. Servius, *Ecl.*, V, 29 : « *Caesarem constat primum sacra Liberi patris Romam transtulisse* ».
2. Cf. *supra*, p. 250, n. 1.
3. Dittenberger, *Syll.* ³, n° 1109.
4. Cf. Rohde, *l. c.* [*supra*, p. 250, n. 5]; Festugière, *l. c.* [p. 250, n. 1], p. 196 ss.
5. Platon, *Ion*, p. 534 *a*; cf. Eurip., *Bacch.*, 708 ss.

qu'elles produisent, ont pour effet de faire du myste un *bakkhos*. Ainsi devait grandir nécessairement l'idée qu'il partageait la vie impérissable de la divinité à laquelle il s'était égalé, en laquelle son âme était absorbée. De même que Dionysos avait eu sa passion, et après avoir péri était ressuscité, de même ses serviteurs devaient après leur trépas renaître pour l'éternité.

Quand les bacchanales furent devenues, dans les villes grecques ou romaines, une fête de citadins, le ménadisme n'y survécut guère que dans la persistance d'une musique bruyante et de danses rituelles. Plus de courses folles à travers la nuit, où l'ébranlement de l'organisme surexcité le faisait communier avec toutes les forces animales et végétales de la nature. Pour élever l'homme au-dessus de sa médiocrité quotidienne, pour qu'il s'évade de ses préoccupations ordinaires, il ne reste que le vin, et la possession divine devient uniquement celle que produit l'ivresse des repas sacré. Il en résulta une prépondérance marquée donnée à cette forme de jouissance dans la conception de la vie future, sans que cependant l'idée primitive ait disparu. Tous les transports religieux qui pouvaient ravir les mystes en ce monde nourrissaient leur âme d'espérances, et leur faisaient attendre le renouvellement indéfini de joies aussi profondes dans une autre vie.

Parfois on se représentait les initiés célébrant encore dans les Champs-Elysées les cérémonies des bacchanales et les orgies tumultueuses des thiases, transportés par le mouvement rythmique des danses et le son des flûtes et des cymbales. « Ranimé, tu vis parmi les prés fleuris, où t'accueillent, dans la troupe des Satyres, les mystes de Bacchus marqués du sceau sacré et les Naïades porteuses de corbeilles, afin que derrière les torches tu entraînes le cortège en fête, » dit un père s'adressant à son fils dans une épitaphe de Macédoine [1]. Les sarcophages représentent fréquemment les ébats des bienheureux avinés bondissant au son des cymbales et à la lueur des torches dans le paradis dionysiaque [2]. Mais dans le culte romain de Bacchus, l'acte essentiel était la participation à des repas rituels, parfois égayés par des danses et accompagnés d'une musique qui, croyait-on, purifiait les âmes. Les convives, puisant largement dans le cratère la liqueur que selon la légende la présence de leur dieu avait suffi à faire jaillir, étaient bientôt échauffés par les vapeurs du vin et s'abandonnaient à une joyeuse ébriété. Cette ivresse qui délivrait

1. CIL, III, 686 = *C. E.*, 1233 ; cf. Perdrizet, *Mythes et cultes du Pangée*, 1910, p. 96 ss. ; *Symbol.*, p. 285. — Cortège semblable des mystes de Cybèle : Properce, IV [V], 7, 60. — Cf. *infra*, N. C., XXV.
2. *Symbol.*, pp. 339, 344, 372, 418.

l'esprit des soucis et donnait l'illusion d'une vie plus heureuse et plus intense, était regardée, nous le disions, comme une possession divine. Elle était une anticipation de la béatitude d'outre-tombe qu'assurait aux mystes l'admission à ces banquets liturgiques. Mollement étendus dans des prés parfumés de senteurs exquises et éclairés d'une pure lumière, les initiés, couronnés de fleurs, devaient prendre part à un festin éternel, où un vin inépuisable leur verserait l'oubli de toutes les peines et les mettrait continuellement dans cet état d'euphorie dont ils avaient eu un avant-goût sur la terre [1].

Les Orphiques et les Pythagoriciens avaient aussi imaginé la félicité d'outre-tombe sous la forme d'un banquet perpétuel [2], et il est difficile de savoir s'ils ont transmis cette conception aux mystères de Dionysos ou s'ils l'ont reçue d'eux. Ses origines se perdent dans la nuit de la préhistoire. La participation à un repas a été un mode d'admission de l'étranger dans le clan, de la réception de l'hôte dans la tribu, avant de devenir celui de l'introduction d'un profane dans une famille religieuse [3]. Mais certainement aucun culte n'a autant contribué que celui de Bacchus à la diffusion de la croyance eschatologique dérivée de ce vieil usage. C'est lui surtout qui a inspiré la composition et provoqué la multiplication infinie de ces bas-reliefs funéraires représentant le mort héroïsé et banquetant qui ont été reproduits sur toute l'étendue de l'empire romain [4].

Les plaisirs de la table promis aux bienheureux n'étaient pas d'une qualité très relevée, et Platon en parlait déjà avec quelque dédain [5]. Les jouissances matérielles attendues par les dévots pouvaient prendre dans leur esprit une forme grossière et même équivoque lorsqu'ils étaient des hommes grossiers et sensuels. Le culte du dieu de l'ivresse, où les rites phalliques restaient essentiels, favorisait, avec les excès de la boisson, d'autres écarts d'un dévergondage religieux. Nous en trouvons la preuve dans un hypogée voisin de la Catacombe de Prétextat, et qui servait à la sépulture des fidèles de Sabazius [6], dieu thraco-phrygien proche parent de Dionysos, si même il ne faut pas l'identifier avec lui. Les peintures fameuses, qui décorent un caveau, nous

1. Cf. *Relig. or.*, p. 203 ; *Symbol.*, p. 372.
2. Orphiques, *supra*, p. 246. — Pythagoriciens : Diogène Laërce, VIII, 38 ; cf. *Symbol.*, p. 372, n. 3.
3. Cf. *supra*, p. 237 ss.
4. Cf. *Symbol.*, p. 419 ; et *supra*, p. 253.
5. Cf. *supra*, p. 246, n. 5.
6. *Relig. or.*, p. 60 ; p. 228, n. 62 ; *Symbol.*, pp. 102, 418.

montrent la défunte Vibia emportée par Pluton et conduite dans le monde souterrain (fig. 7). Son « bon ange » y introduit son ombre voilée dans le jardin de délices où sept « prêtres pieux » sont attablés. Mais leur piété s'accommodait d'une morale complaisante. Les inscriptions de cet hypogée recommandent de manger, de boire et de se donner du bon temps tant que l'on vit ; et les divertissements qu'elles préconisent ont une saveur érotique très accusée[1]. Parmi les populations barbares de l'Anatolie, d'où Sabazius est originaire,



Fig. 7. — Introduction de Vibia au banquet des bienheureux.

les vieilles dévotions aux divinités agraires de la fécondité, comme l'était Priape en Mysie, avaient gardé un naturalisme brutal, et l'on voit s'exprimer crûment dans certaines épitaphes le souhait d'obtenir encore dans l'autre vie les plaisirs amoureux que l'on s'est accordés sans vergogne et sans retenue sur la terre[2]. Parfois des époux donnent à ce même désir l'apparence de la légitimité en formulant le vœu de se retrouver dans leur lit conjugal[3].

1. CIL, VI, 142 = C. E., 317, « Manduca, [b]ibe, lude et veni ad me. Cum vives benefac, hoc tecum feres... qui basia, voluptatem, iocum alumnis suis dedit » ; cf. *Rel. orient.*, 198 et 306, n. 25.

2. Cf. *Une pierre tombale érotique de Rome* (A. C., 1940, IX, p. 1 ss.). Représentations obscènes sur les sarcophages : *Carmina Salmas.*, 319 (Riese, *Anthol. lat.*, I, p. 263). Cf. Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 305, n. 5 ; Fris Johansen, *From the collections of the Ny-Carlsberg Glyptothek*, III, 1942, p. 133.

3. Cf. *Symbol.*, p. 87, n. 3 ; 84, n. 1 ; Reclus, *La survie des ombres*, Paris, 1908, p. 174 ss.

Les croyances traditionnelles de la religion dionysiaque furent purifiées, tout au moins pour les dévots éclairés, lorsque la philosophie, qui fut souvent l'éducatrice des mystères, fit prévaloir la doctrine de l'immortalité astrale. Le symposion de l'Hadès fut transporté au ciel. Sans doute les Pythagoriciens furent-ils les premiers à opérer ce transfert. Usant d'une allégorie, ils enseignaient que celui qui a suivi la route escarpée de la vertu, arrivé au sommet de la rude montée, pouvait se délasser de ses peines et obtenir le salaire de son labeur [1]. Il prenait part dans la clarté sereine de l'éther au festin des bienheureux. A leur exemple Platon, dans un mythe du Phèdre [2], parle des âmes immortelles qui gravissent la pente ardue du firmament pour devenir, au sommet de la voûte céleste, les commensaux des dieux. De telles interprétations pouvaient être acceptées d'autant plus aisément par la religion dionysiaque que selon la mythologie certains mortels, parmi lesquels Bacchus, avaient par une apothéose obtenu d'être admis à la table des Olympiens et de s'y désaltérer avec eux de nectar, breuvage d'immortalité. Mais dans les mystères tout initié parfait devenait un *bakkhos* et par suite devait partager le sort de son dieu. L'admission au banquet olympique, qui avait été longtemps le privilège exceptionnel de quelques héros, devint ainsi le prix accordé à la vertu de toutes les âmes pieuses. Une quantité de stèles funéraires, qui opposent au labeur terrestre du défunt, figuré à la partie inférieure de la pierre tombale, le repas qui en orne la partie supérieure, mettent ainsi en relation les mérites que s'est acquis l'homme de bien avec la jouissance paisible qui en sera la rétribution [3].

Le mythe du Phèdre assura la persistance de la notion du festin céleste chez les derniers Néoplatoniciens. Mais ceux-ci donnaient nécessairement de l'ivresse des âmes qui y étaient conviées, une interprétation spirituelle et l'expliquaient comme le ravissement de la raison pénétrée par l'intelligence divine [4]. Le christianisme devait hériter de la conception païenne ainsi épurée, et se figurer le festin céleste dans la quiétude constante de la lumière éternelle. Une allégresse perpétuelle y réjouissait des convives immortels dans la douce splendeur du jardin des béatitudes [5].

1. Cf. *Symbol.*, pp. 373, 421 ss.
2. Platon, *Phèdre*, 247 *a*.
3. *Symbol.*, p. 432 ss.. Cf. Schröder, *Bonner Jahrbücher*, 1902, CVIII, p. 47 ss.
4. *Symbol.*, p. 378, n. 4; cf. Plotin, VI, 7, 35.
5. *Infra*, p. 302 et note 4.

II. — LES CULTES ORIENTAUX[1].

Aux mystères depuis longtemps célébrés dans les cités helléniques ou hellénisées, et dont l'influence s'étendit sous l'Empire aux pays latins, vint s'ajouter celle des religions orientales, successivement propagées en Occident et qui devaient profondément transformer le paganisme romain.

L'Asie Mineure, la première, lui fit accueillir ses dieux. Vers la fin de la deuxième guerre punique, en 205, Cybèle et son parèdre Attis furent officiellement adoptés par le peuple romain. Dès lors la pierre noire, symbole de la déesse de Pessinonte, fut adorée dans un temple qu'on lui construisit sur le Palatin. Mais le clergé exotique et équivoque qui le desservait fut soumis à une étroite surveillance. C'est seulement sous le règne de Claude que les fêtes de la *Magna Mater* acquirent une solennité impressionnante ; et des cérémonies barbares prirent alors une signification spirituelle qui fit désormais leur valeur.

Dès le temps de Sylla, les mystères d'Isis et de Sérapis, venus d'Alexandrie et déjà répandus dans le midi de l'Italie, s'introduisirent dans la capitale. Malgré l'opposition persistante du Sénat et les persécutions violentes qu'ils subirent jusqu'au règne de Tibère, ils ne cessèrent de conquérir de nouveaux fidèles dans la péninsule et dans les provinces. Depuis Caligula, le culte égyptien, non seulement toléré, mais favorisé par les Césars, déploya à Rome dans des temples magnifiques la pompe émouvante de sa liturgie, et il compta une foule de dévots dans le monde grec et latin. Récemment encore on a exploré sur la pente de l'Aventin des salles où se réunissait un collège modeste, composé de petites gens, qui prouve combien la dévotion égyptisante s'était répandue dans la plèbe romaine[2].

Un peu plus tard arrivèrent les dieux sémitiques : l'Atargatis, ou « déesse Syrienne » d'Hiérapolis, l'Adonis ou Tammouz phénicien, le Jupiter ou Hadad d'Héliopolis, les Baals de Damas et de Dolichè en Commagène, le Bèl et le Malachbèl palmyriens, le Dusarès arabe, d'autres déités encore furent transportées en Occident par les marchands, les esclaves, les soldats orientaux. La

1. Diffusion des mystères orientaux : cf. *Relig. orient.*, p. 18 ss.
2. Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 396.

propagande de divers clergés s'intensifia à partir du premier siècle, et ils atteignirent l'apogée de leur puissance à l'époque des Sévères. La théologie qu'ils enseignaient, liée à l'astrologie, avait conçu de la divinité une idée beaucoup plus élevée et plus scientifique que celle de l'ancien anthropomorphisme, et ce fut surtout à cet égard qu'ils furent les prédicateurs d'une vérité nouvelle.

Enfin les mystères de Mithra firent connaître en Europe le mazdéisme hellénisé que professaient les Mages établis en Asie Mineure. Introduits dans la plèbe romaine par les prisonniers ramenés du Levant par Pompée, ils virent grandir leur puissance jusqu'au IIIe siècle, où cette religion perse parut un moment balancer la victoire du christianisme. Elle comptait à Rome, à Ostie et en Italie un nombre impressionnant de *spelaea,* cryptes souterraines où les mystes prenaient part à des repas sacrés, et elle s'était propagée à la périphérie de l'Empire sur toutes les frontières, enseignant aux soldats une morale impérative et virile, fruit du dualisme iranien.

Quelle fut, sur les idées eschatologiques, l'action de cette foule disparate de sectes hétérogènes qui apportèrent en Europe des croyances originaires de toutes les régions du Levant, il serait impossible, avec les pauvres documents dont nous disposons, de le définir pour chacune ; mais certains faits essentiels peuvent être reconnus avec certitude.

Une première observation s'impose. Tous ces cultes barbares, lorsqu'ils arrivèrent à Rome, avaient été plus ou moins profondément hellénisés. Leurs dieux avaient été assimilés aux Olympiens, leur langue liturgique était en général le grec [1], leurs doctrines trahissent une influence sensible de la philosophie hellénique, en particulier du stoïcisme ou du pythagorisme. Point plus important pour le sujet qui nous occupe, la plupart avaient pris la forme de mystères, c'est-à-dire qu'ils prétendaient assurer le salut de leurs fidèles par des cérémonies occultes, que l'initié s'engageait sous serment à ne pas révéler [2]. Le prestige sans égal dont jouissaient les mystères d'Éleusis rend probable qu'ils aient été imités dans l'organisation de ces nouvelles dévotions. Une double tradition veut que l'Eumolpide Timothée soit intervenu à l'époque de Ptolémée, lors de la fondation du culte de Sérapis, et qu'il ait écrit sur la légende de la Grande Mère, probablement comme interprète des promesses

1. Même dans le culte romanisé de la *Magna mater* : Servius, *Georg*., II, 394 : « Hymni Libero apud Graecos graeca, apud Latinos latina voce dicuntur. Hymni vero Matris deum ubique propriam, i. e. graecam, linguam requirunt ».

2. Cf. *supra*, p. 237, n. 1. Voir N. C., XII.

d'immortalité qu'on voulait y reconnaître[1]. De même que dans la Grèce ancienne les Éleusinies étaient accessibles à tous les Hellènes (p. 241), dans le monde cosmopolite issu des conquêtes d'Alexandre les mystères voulurent être universels. Les fonctions religieuses, qui étaient auparavant particulières à un peuple ou réservées à une caste, purent désormais être remplies par tous les hommes, quelles que fussent leur race et leur origine ; mais il fallut que la parenté spirituelle créée par une initiation remplaçât le lien du sang, qui unissait jadis les membres d'un clergé héréditaire ou les fidèles d'une même nation.

Le rituel est souvent plus conservateur que la mythologie, et celui des cultes orientaux a gardé certaines formes qui doivent remonter à l'époque lointaine où une religion animique se figurait les arbres de la forêt doués d'une vie divine comme les plantes des champs cultivés. De même que les autres essences à feuillage persistant, le pin passait pour recéler une chaleur interne, qui le soustrayait à la caducité et lui permettait de rester verdoyant pendant la morte saison. Il devint ainsi un emblème d'immortalité[2]. Nulle part cette croyance d'une antiquité immémoriale ne se manifeste plus clairement que dans les grandes fêtes annuelles du culte phrygien[3]. Le 22 mars, *Arbor intrat*, le pin, qu'on identifiait avec Attis, était porté jusqu'au temple du Palatin par les « dendrophores », couronné de violettes et enveloppé de bandelettes de laine comme un cadavre : c'était le cortège de funérailles du dieu mort. Le 23, jour lugubre, se passait en lamentations funèbres autour de l'arbre défunt, et le 24 (*Sanguis*) le sang des assistants, qui se flagellaient ou se mutilaient, était la liqueur dont on faisait des libations aux morts pour leur rendre la vitalité (p. 32). Enfin, après l'équinoxe, dans la nuit du 24 au 25, le prêtre annonçait la résurrection d'Attis[4], et aux manifestations de désespoir succédait une longue et bruyante jubilation.

Des rites, à l'origine agraires et saisonniers, ont pareillement inspiré la grande fête d'Isis, qui durait, selon le calendrier romain, du 26 octobre au 3 novembre[5]. Elles se rattache directement à des cérémonies en partie secrètes,

1. *Relig. orient.*, p. 232, n. 4.
2. *Stèle d'Antibes*, p. 13 ss.
3. *Relig. orient.*, p. 53 et 225 ss.
4. Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 3. Cf. *Rel. orient.*, p. 46, et *supra*, p. 45 sur le *dies violae*.
5. Cf. *Rel. orient.*, p. 90 ss. et p. 243 ss.. Cette fête était encore célébrée le 3 novembre au temps de Rutilius Namatianus, en 417 ap. J.-C. (I, 375).

célébrées en Egypte dès une époque reculée[1]. Isis, accablée de douleur, partait en quête des membres dispersés d'Osiris mis en pièces par Typhon, et le corps, les divers morceaux retrouvés, était reconstitué et ranimé. Les fidèles s'associaient par leurs plaintes désolées aux angoisses de la déesse et par une explosion de joie à son allégresse finale. La vieille coutume de modeler un Osiris végétant, c'est-à-dire une image formée d'humus et de graines dont la germination devait favoriser celle des champs, témoigne encore du caractère agraire de la fête égyptienne[2].

L'Adonis ou Tammouz phénicien était aussi un dieu de la végétation, un « esprit du blé » et ses fêtes, qui se plaçaient au début de l'année sothiaque marquée par le lever de Sirius et fixée au 19 juillet du calendrier julien[3], indiquent encore clairement sa signification. Adonis aussi avait péri tragiquement, puis était revenu à la vie, et ses fidèles pleuraient son trépas avec son amante Salambô et participaient à l'exaltation de la déesse, lorsqu'elle l'avait retrouvé. On avait coutume de placer sur la terrasse des maisons la statuette d'Adonis mort, étendu sur sa couche, et l'on disposait près de lui de menus jardins, des pots remplis de terreau où l'on semait du froment, de l'orge, du fenouil, de la laitue. Ces plantes, largement arrosées, levaient et verdissaient rapidement sous l'action de la chaleur estivale, et ce rite de magie sympathique favorisait, croyait-on, la fertilité de l'année qui s'ouvrait[4].

Dans tous ces mystères phrygiens, égyptiens, phéniciens, le sort du dieu mort et ressuscité était le prototype et le garant de celui de l'initié. Cette assimilation est déjà établie dans l'ancienne Egypte entre Osiris et le défunt inhumé selon les rites. « Aussi vrai qu'Osiris vit, dit un texte funéraire, lui aussi vivra ; aussi vrai qu'Osiris n'est pas anéanti, lui non plus ne sera pas anéanti »[5]. De même, lorsque pendant la veillée où l'on pleurait Attis — ou

1. Cf. Moret, *Mystères égyptiens*, 2e éd., 1927, p. 3 ss. et *Mélanges Capart*, p. 316 ss. ; Loisy, *Mystères*, p. 136 ss., Cf. *infra*, N. C., XII.

2. *Relig. orient.*, p. 244, n. 104 ; et Wolters, *Die goldene Aehren* dans *Festschr. f. James Loeb*, 1929, p. 12 ss.

3. *Syria*, 1927, VIII, p. 324 ss. ; et 1935, XVI, p. 46 ss.; *Mélanges Glotz*, I, 1932, p. 275 ss. Sur le triduum des Adonies : Glotz, R. E. G., 1920, XXIII, p. 168 ss., dont les conclusions sont contestées par le P. de Vaux, *Revue biblique*, 1933, XLII, p. 31 ss.

4. Jardins d'Adonis : *Rel. orient.*, p. 252, n. 23. La haute antiquité des croyances phéniciennes à la mort et à la résurrection d'Adonis, dieu agraire, a été démontrée par les tablettes de Ras-Shamra, cf. Dussaud, R. H. Rel. CIV, p. 389 ss.

5. Erman, *Religion der Aegypter*, 3e éd., 1934 ; cf. *Reallex. f. Ant. und Christ.*, s. v. « Auferstehung ».

Adonis — étendu sur sa couche funèbre, une lumière était introduite, le prêtre murmurait lentement : « Ayez confiance, le dieu est sauvé ; pour vous aussi des peines viendra le salut »[1].

Ainsi, la liturgie même des mystères orientaux le prouve, l'idée de l'immortalité de l'âme est chez eux un héritage de la vieille religion de la nature. Mais comment chacun de ces cultes concevait-il la vie future à l'époque romaine ? Quelle interprétation secrète donnait-il de la légende de son dieu, il n'est pas aisé de le découvrir et de retracer l'évolution de ces croyances eschatologiques.

Si les grandes fêtes de la religion phrygienne, célébrées au mois de Mars, vers l'équinoxe, commémoraient la mort et la résurrection d'Attis, emblème de la végétation qui, après s'être flétrie, renaît au printemps, si les fidèles paraissent, dès une haute antiquité, avoir associé au sort de leur dieu leur propre destin, et cru qu'après avoir péri ils renaîtraient à une vie nouvelle, l'idée qu'ils se faisaient de cette vie d'outre-tombe semble s'être profondément transformée au cours des siècles. Aucun des cultes orientaux transportés en Occident n'a évolué davantage, parce qu'aucun n'était à l'origine plus foncièrement barbare.

Primitivement, en Anatolie, Cybèle est la divinité des morts parce que la Terre, qu'elle personnifie, les reçoit dans son sein[2]. Le tombeau phrygien est souvent un sanctuaire, et l'épitaphe une dédicace[3] ; fréquemment ils portent l'image de la déesse ou celle du lion, son substitut. On aime à donner au tombeau l'aspect d'une porte, celle du monde souterrain où descendent les morts[4]. L'on croyait, ce semble, que ceux-ci s'absorbaient dans le sein de la Grande Mère qui leur avait donné naissance, et participaient ainsi à sa divinité[5]. L'assimilation à la Terre, qui s'accomplissait complètement après la mort, était préparée par le repas sacré, acte essentiel de l'initiation. Cybèle assurait le salut de ses serviteurs. Elle produisait le blé et le raisin, le pain et le vin qui sustentent les hommes. La nourriture prise dans le tambourin et le breuvage bu dans la cymbale[6] accomplissent cette union mystique avec la

1. Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 22, 1. Rapports du πόνος avec l'immortalité, cf. *Symbol.*, 425 ss.
2. Graillot, *Culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 207.
3. *M. A. M. A.*, V, p. XXXIV ss. ; p. 175 ss.
4. Cf. *supra*, pp. 15, 21, 24, 58.
5. Ramsay, J. H. S., V, 1884, p. 55. Cf. Jacobsen, *Mânes*, I, p. 30 ss. ; Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, p. 26 ss.
6. Firm. Mat., *De err. pr. rel.*, 18 ; cf. Dietrich, *Nekyia*, p. 216.

déesse qui s'achèvera et deviendra parfaite après le trépas. « Tu nous donnes, dit une prière à la Terre[1], les aliments de la vie avec une constance infaillible, et quand notre âme se retirera, nous nous réfugierons en toi. Ainsi tout ce que tu accordes retombe en toi. On t'appelle à juste titre Mère des dieux, toi dont la piété surpasse celle de toutes les divinités. » Il n'est pas douteux qu'en Asie Mineure la majorité de la population resta toujours fidèle à la vieille croyance que les ombres des morts descendaient dans le sein de la Terre divinisée[2].

Mais dès l'époque des Achéménides, des Mages émigrés de l'Iran, avaient allumé leurs pyrées à côté des temples phrygiens et lydiens[3] ; le clergé iranien voisina pendant des siècles avec celui des dieux indigènes, et il était inévitable que les croyances plus avancées des conquérants perses vinssent modifier celles des cultes autochtones. L'on a pu relever plusieurs indices de ce syncrétisme[4]. L'eschatologie si fortement constituée du mazdéisme, transforma celle des mystères de la Grande Mère. C'est au ciel, enseignèrent désormais ceux-ci, dans l'éther lumineux, au milieu des astres que montent les âmes pieuses[5], et le monde souterrain n'est plus que le séjour des réprouvés[6]. L'évolution s'acheva à la fin du paganisme par la transformation d'Attis en une grande divinité solaire[7] que l'on conçut comme le créateur et le sauveur des âmes, ainsi que le voulait l'héliolatrie de l'époque romaine.

Aucun peuple n'a été plus préoccupé que les Égyptiens par le souci d'assurer le bonheur de sa vie future. Aucun ne s'est fait construire des tombeaux aussi grandioses, ni plus somptueusement décorés ; nulle part la religion n'a pris des précautions plus minutieuses pour assurer la survivance et la félicité des morts, et la littérature funéraire est ici d'une richesse qui n'a d'égale en aucun autre pays.

De cette vaste production littéraire du temps des Pharaons, quelle portion n'était pas périmée sous les Césars ? Quels textes relatifs aux funérailles ou

1. *Precatio terrae* dans Riese, *Anthol. lat.*, I, p. 26.

2. Nombreuses épitaphes mentionnant les Καταχθόνιοι θεοί ; cf. *supra*, ch. IV, p. 214, n. 4. Hypogée des Sabaziastes, *supra*, p. 257.

3. *Mages hellén.*, I, p. 5 ss., 90 s.

4. Cf. *Rel. orient.*, p. 229, notes 63, 66 ; Deubner, J. A. I., 1929, XIV, 132 s., sur les *Dumopireti*.

5. *Symbol.*, p. 88 s. ; Julien, *Or.*, V, fin. Cf. C. E. 513, 11 : « Sacra cymbala concrepui, securus morte quiesco ».

6. Damascius dans Photius, cod. 242 (PG., CIII, 1282).

7. Arnobe, V, 42 ; Macrobe *Sat.*, I, 21, 9 ; Mart. Cap., II, 192 ; Julien, *Or.*, V, p. 168 c ; Proclus, *Hymne au soleil*, 25 (p. 136 Ludwich).

au culte des défunts avaient été traduits en grec et étaient employés en Europe dans la liturgie des mystères d'Isis ? Il est impossible de le préciser. Nous pouvons seulement affirmer que le culte des dieux alexandrins pratiqué à l'époque romaine était profondément hellénisé ; et une tradition digne de foi, nous l'avons dit (p. 260), veut que Ptolémée Soter ait consulté un Eumolpide d'Éleusis, Timothée, au moment de fonder celui de Sérapis [1]. L'on doit toujours se souvenir que le culte ne prit la forme de mystères qu'à l'époque ptolémaïque qui témoigne d'un grand scepticisme à l'égard de la vie future (p. 236), et Isis fut ainsi longtemps regardée comme la dispensatrice des biens de cette terre plutôt que comme la garante d'une béatitude d'outre-tombe [2].

D'autre part nous possédons sur les mystères isiaques un témoignage éloquent de la piété de leurs adeptes. C'est le récit coloré de la triple initiation à laquelle se soumet Lucius, le héros des *Métamorphoses* d'Apulée. Mais pour suggestives que soient ces pages, où se révèle la ferveur ardente des prosélytes de la religion égyptienne, le romancier africain éveille notre curiosité plus qu'il ne la satisfait. Car s'il décrit la pompe des processions, la solennité des cérémonies publiques, il reste muet sur ce qui se disait ou se faisait dans l'initiation [3], et s'il est certain que le myste en attendait son salut, on peut hésiter sur la forme d'immortalité qu'il espérait obtenir.

Cependant, en écrivant quelques lignes qui ont été indéfiniment commentées [4], Apulée a soulevé un coin du voile d'Isis. Le nouvel initié y indique en termes sibyllins ce qui s'est passé pour lui dans le télestérion : « J'ai atteint la frontière de la mort et franchi le seuil de Proserpine, puis je suis revenu porté à travers tous les éléments. Au milieu de la nuit j'ai vu le soleil rayonnant d'une blanche lumière, je me suis approché jusqu'en face des dieux des Enfers et des dieux supérieurs et je les ai adorés de près. Voici que je t'ai rapporté ce qu'après l'avoir entendu il te faut pourtant ignorer. »

Ainsi l'initiation offre le simulacre d'une mort suivie d'un retour à la vie [5]. Le myste descend dans l'Hadès pour remonter au ciel après s'être purifié en passant à travers les éléments [6]. Il serait vain de rechercher par quelles

1. Plut., *De Iside*, 28 ; cf. *Rel. or.*, p. 232, n. 4.
2. Cf. N. C., XII.
3. Apulée, *Met.*, XI, 23.
4. Sur les multiples commentaires de ce texte énigmatique, cf. *Relig. or.*, p. 245, n. 106. Ajouter Willy Wittman, *Das Isisbuch des Apuleius*, 1939.
5. Cf. Apul., *Met.*, XI, 21 ; « Ad instar voluntariae mortis et precariae salutis ».
6. Passage à travers les éléments, cf. *supra*, p. 209.

incantations, opérations ou apparitions ce voyage était suggéré dans le cérémonial secret des mystères. Il suffit que le néophyte, disposé par un long jeûne à toutes les illusions des sens, ait obtenu la vision de ces pérégrinations à travers le monde entier. Les mots essentiels, au point de vue de l'eschatologie, sont les derniers. Lucius s'est cru en présence des dieux des Enfers et de ceux du ciel : il les a adorés face à face. La vue de la divinité est le bénéfice essentiel obtenu dans l'initiation. Car cette vue déifie celui à qui elle est accordée [1], et c'est pourquoi, après avoir dans la liturgie nocturne, où l'on faisait succéder aux ténèbres une vive lumière, aperçu le soleil resplendissant, le néophyte est devenu lui-même un dieu solaire, dont au sortir du sanctuaire il revêt la « robe olympique » et porte les insignes pour se présenter à l'admiration de l'assemblée des fidèles.

L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Dans les temples, dès l'aube, les images des dieux étaient offertes à l'adoration muette des dévots [2]. Car ces statues n'étaient pas de froides effigies de pierre ou de métal. Dès qu'elles avaient été consacrées selon les rites [3], la divinité était venue les habiter ; elle s'était incorporée dans leur matière et l'animait d'une vie mystérieuse, et le fidèle qui s'absorbait dans leur contemplation fervente se sentait pénétré d'une « inexprimable volupté » [4].

Mais cette jouissance que donne la vue de simulacres n'est point comparable à celle que le myste ressent lorsque, dans l'*adyton*, il se trouve en présence de la divinité elle-même ; les statues qu'il a aperçues dans le temple deviennent alors pour lui un spectacle de second ordre. Une extase le transporte quand cette vision béatifique lui est accordée [5]. Et lorsque sera accomplie la durée de sa vie terrestre, il retrouvera la reine des Enfers dans son royaume souterrain. L'adoration qu'il a pu rendre aux dieux pendant les brèves heures de l'initiation se prolongera alors à jamais [6], et la béatitude d'une nuit se transformera en un perpétuel ravissement.

1. Vue de Dieu divinise : cf. *supra*, pp. 149 et 155.
2. Apulée, *Met.*, XI, 24 ; cf. Hermès Trism., *Poimandrès*, IV, fin ; *Rel. orient.*, p. 89; p. 242, n. 89.
3. C'est la notion d'ἵδρυσις [L.C.]. — Cf. *C. C. A. G.*, VIII, 1, p. 150 ; VIII, 4, p. 252; Ps.-Apulée, *Asclep.* 37 (p. 77 Thomas) ; Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 25 ss.
4. Apulée, XI, 24 : « Inexplicabili voluptate divini simulacri perfruebar ». Cf. Damascius dans Suidas, s. v. Ἡραΐσκος.
5. Cf. *Le culte égyptien et Plotin* (Monuments Piot, XXV), 1921, p. 78 ss. et *infra*, ch. VIII, pp. 347 et 357.
6. Apulée, *Met.*, XI, 6.

Parmi ses multiples fonctions, Isis est conçue à l'époque romaine comme la reine des Enfers, et suivant l'opinion commune c'est dans le monde souterrain qu'elle continue à être adorée par ceux qui l'ont bien servie [1]. De même les prêtres enseignent qu'Osiris ou Sérapis règne sur les morts et n'est autre que l'Hadès des Grecs. Ses fidèles restent persuadés qu'il habite les entrailles de la terre [2]. Mais un passage de Plutarque [3] nous révèle comment une interprétation platonicienne s'opposait à cette tradition sacerdotale. En réalité le dieu siège très loin de la terre et n'est souillé par aucun contact avec ce qui est sujet à la corruption et à la mort. Les âmes, tant qu'elles sont enfermées dans les corps, n'ont point de commerce avec lui, et l'intelligence philosophique même ne l'aperçoit que comme dans un rêve indistinct. Mais lorsque ces âmes désincarnées se transporteront dans l'Invisible [4], le dieu lui-même deviendra leur guide et leur roi, et, étroitement attachées à lui, insatiables de sa vue, elles s'éprendront passionnément de sa beauté ineffable et inconnue des hommes.

A côté de cette forme mystique d'une immortalité contemplative où des croyances égyptiennes se combinent avec des idées platoniciennes, une autre doctrine était conjointement admise. La théologie égyptienne ne s'est jamais souciée d'établir un accord cohérent entre les notions qu'elle avait admises. Le principe de contradiction n'existe pas pour elle, et des traditions opposées y ont subsisté concurremment, sans qu'on se mît en peine de les harmoniser. Le vague de l'esprit égyptien s'accommodait sans peine de telles divergences. Ceci est vrai en particulier de l'eschatologie.

Selon le récit d'Apulée, son héros déjà initié à Isis, apprend à Rome qu'il doit l'être aussi à Osiris, car si les cultes des deux divinités sont associés au point de n'en former qu'un, leurs rites diffèrent grandement [5]. Lucius voit alors en songe un membre du clergé, vêtu de lin, portant un thyrse, des rameaux de lierre et des symboles secrets, qui l'invite à préparer un abondant festin religieux. Le lierre et le thyrse caractérisent Dionysos, à qui Osiris ou Sérapis sont constamment assimilés [6]. L'admission du néophyte

1. Plut., *De Iside*, 78, p. 383 *a* ; cf. *Relig. or.*, p. 245, n. 109.
2. Apulée, XI, 6 ; X, 21 ; XI, 25. Cf. Papyr. magiques, V, 402 s. Preisendanz.
3. Plut., *l. c.*
4. Τὸ ἀειδές = Ἀΐδης cf. *supra*, p. 208.
5. Apul., *Met.*, XI, 27.
6. Hérodote, II, 42 ; Diodore, I, 11, 23, 25 ; CIG, 4893 ; I. G., XIV, 1366. Cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, Paris, 1910, p. 62 ; Perdrizet, *Terres cuites de la collection Fouquet*, Paris, 1921, p. 81 ss.

se fera comme dans le culte bachique par la participation à un repas sacré, où le vin lui sera largement versé. Nous savons que ces banquets étaient une partie essentielle du culte des dieux alexandrins [1]. Sérapis en était à la fois l'invité et l'amphitryon, le « symposiarque » (συμποσιάρχης) des fidèles qu'il réunissait [2]. Evidemment, comme dans la religion des bacchanales, ce banquet devait se reproduire dans l'autre monde et se transformer en une frairie éternelle. Le grand ordonnateur des festins sacrés devait y traiter perpétuellement ses sectateurs. L'indication d'Apulée nous permet de mieux comprendre à la fois les représentations que nous offrent les monuments et les formules que reproduisent les épitaphes. Beaucoup de bas-reliefs du « banquet funéraire » nous montrent le mort héroïsé, le rhyton à la main, coiffé du boisseau de Sérapis avec lequel il s'est identifié [3]. Ainsi la forme de la félicité d'outre-tombe conçue par les sectateurs du dieu du vin comme une perpétuelle beuverie dans les Champs Elysées, avait été adoptée par l'eschatologie de la religion égyptienne. Elle s'y était combinée avec une vieille croyance de la vallée du Nil, celle que le mort dans ses pérégrinations posthumes devait étancher sa soif à une source limpide. Sur les tombes des fidèles des dieux alexandrins on trouve souvent gravé le souhait : « qu'Osiris te donne l'eau fraîche » [4].

A l'origine, c'est dans le sein de la terre que le juste devait se réjouir éternellement avec les bienheureux [5]. Mais la même transformation que dans les autres mystères s'opéra dans les croyances des fidèles de Sérapis, sous l'influence de l'héliolâtrie. Celui-ci devint un grand dieu cosmique, identifié à la fois avec Zeus et avec le Soleil, maître du monde, parce qu'il règle les révolutions du ciel (p. 179) [6], où il fait monter ses serviteurs [7]. Par suite, le rafraîchissement (*refrigerium*) que le dieu accorde à ceux qui l'ont fidèlement servi se transformera en un festin céleste auquel participeront les

1. *Relig. orient.*, p. 219, n. 43 ; Roussel, *R. E. G.*, XXIX, p. 234.
2. Ailius Aristide, *Or.* XLV (= VIII), 27 (p. 360, Keil).
3. *Relig. orient.*, p. 75 et 235, n. 22 ; p. 92 et 244, n. 5 ; cf. *Symbol.*, p. 420, n. 5.
4. *Relig. orient.*, p. 246, notes 111, 112 ; Is. Lévy, *Journal Asiatique*, 1927, CXXI, p. 300 ss. ; Petrarca, *Bull. comunale*, 1933, LXI, p. 211.
5. Diodore, I, 92.
6. Εἷς Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος ; cf. Canet, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1919, p. 313 s.. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, 1919, p. 24 s. ; Erich Peterson, Εἷς θεός, 1926, p. 237 ss. ; Festugière, *Trismégiste*, I, p. 300.
7. Julien, *Or.*, IV, p. 136 *a*.

âmes pieuses, et il finira par désigner la béatitude et le réconfort spirituels qui sont réservés aux Élus [1].

A défaut d'un livre contenant le « discours sacré » (ἱερὸς λόγος) communiqué aux mystes des dieux alexandrins, nous pouvons nous faire quelque idée des spéculations auxquelles se livraient les prêtres égyptiens hellénisés, par les débris de la littérature hermétique, celle dont Hermès-Thoth, Maître de toute sagesse, passait pour être l'auteur [2]. On y voit à quel point la philosophie, une philosophie mal digérée, avait été appelée à nourrir le vieux mysticisme du clergé indigène.

Ces œuvres n'appartiennent pas à une secte pratiquant un culte, imposant à ses adeptes des initiations sacramentelles [3], mais elles prétendent enseigner une doctrine ésotérique révélée confidentiellement par un maître à quelques disciples qu'il en a jugés dignes [4]. Elles adoptent la forme de leçons orales, telles que les philosophes en faisaient dans leurs écoles [5]. Elles ne font pas partie d'une religion secrète où les actes liturgiques auraient une importante prépondérante, mais d'un enseignement doctrinal où le livre, transcription de la parole vivante, est le mode de transmission de la vérité. Elles sont les produits de mystères littéraires. Toutefois, si l'on considérait ces écrits hermétiques d'un point de vue uniquement philosophique, on ne pourrait leur accorder qu'une valeur très médiocre. Un éclectisme confus et superficiel y amalgame sans critique des doctrines hétérogènes. Le dualisme platonicien s'y combine malaisément avec le panthéisme stoïcien et avec la religiosité du néopythagorisme. Des contradictions choquantes pour notre mentalité y peuvent être relevées, parfois à peu de lignes d'intervalle. C'est le défaut de clarté et de logique habituel de l'esprit égyptien (p. 428). Mais ces œuvres abstruses s'imposent à notre attention par la ferveur religieuse qui les anime. Elles ne prêchent pas une philosophie, mais une théologie ; leur but essentiel est d'assurer le salut par la science. Si elles prétendent inculquer une gnose, c'est que connaître Dieu est le moyen de s'unir à lui [6]. L'âme humaine ou du moins la raison est une parcelle détachée du *Noûs* divin, et qui aspire à le rejoindre.

1. *Relig. orient.*, p. 94 ; *Symbol.*, p. 387.
2. Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1894 ; W. Kroll, *R. E.*, s. v. « Hermès Trism. » ; et surtout Festugière, *Hermès*, I, 1944.
3. Festugière, *op. cit.*, I, p. 82 ss.
4. Sur cet ésotérisme, qui s'étend à toute la littérature occulte, cf. *Eg. des Astrol.*, p. 152 ss.; *Mages hellén.*, II, pp. 315, n. 8 ; 316, n. 1 ss.
5. Festugière, *R. E. G.*, 1942, LV, p. 77 ss.
6 *Poimandrès*, X, 15, cf. IX, 4.

Mais elle est enfermée dans un corps qui la corrompt et la souille, et la faiblesse de nos organes limite notre perception de la divinité. Les purs, les parfaits (τέλειοι) les religieux (*religiosi*), qui forment une élite restreinte, peuvent seuls échapper à cette restriction spirituelle, et ils s'affranchissent en même temps de l'esclavage où le Destin, déterminé par les astres, maintient le reste des hommes. Après leur mort ces âmes pieuses retourneront à la source céleste dont elles sont issues. Elles s'élèveront victorieusement à travers les airs peuplés de démons, les uns bienveillants, les autres hostiles. Les impies y sont livrés à la vindicte des esprits vengeurs, ou secoués sans trêve par les tourbillons des éléments [1]. Seuls, les Élus qui l'ont mérité par leur piété, parviennent aux sphères étoilées et, se dépouillant, comme de vêtements, de leurs passions, ils iront, essences ignées, se reposer dans la clarté de l'éther (p. 146). Telles sont, dessinés à gros traits, les thèmes que développe l'hermétisme, non sans variations, même sur des points capitaux. Nulle part dans la littérature ancienne l'alliance d'une philosophie triviale avec une théologie traditionnelle n'apparaît plus crûment.

De l'Égypte, passons enfin aux peuples sémitiques et iraniens. Dans la grande coopération de tout le monde ancien à la transformation du paganisme, plus encore que les mystères grecs, anatoliques ou égyptiens, les religions de la Syrie et de la Perse exercèrent une influence profonde et durable sur les doctrines eschatologiques de l'Occident.

Le mazdéisme iranien a accordé dans sa théologie une valeur essentielle à la vie future [2]. Il a formulé sur le sort des âmes après la mort une doctrine cohérente et détaillée, qui s'inspire du dualisme fondamental du système zoroastrien. Il décrit le voyage des âmes, protégées par les dieux, attaquées par les démons à travers l'atmosphère, l'ascension des justes de ciel en ciel jusqu'à l'éternelle lumière de l'empyrée où siège Ahoura-Mazda, la chute des impies dans les ténèbres souterraines où résident Ahriman et ses *dévas*. Elle annonce pour la fin des temps la résurrection des morts, le jugement dernier, la destruction du monde par un feu qui épargnera les bons et châtiera les méchants. Mais le mazdéisme s'est introduit en Occident sous une forme très éloignée du pur zoroastrisme. Un large syncrétisme en avait fait une religion

1. Cf. *supra*, ch. IV, p. 209.
2. Söderblom, *La vie future selon le mazdéisme*, Paris, 1901 ; Cursetji Parvi, *The zoroastrian doctrine of a future life from death to the individual judgment.* (Columbia University, Indo-Iranian séries, XI), New-York, 1926.

étrangement mêlée, aussi distante de l'orthodoxie exclusive du clergé sassanide que le judaïsme alexandrin le fut de celui du Talmud [1].

Lorsque les conquêtes de Cyrus mirent les Mages en contact avec les « Chaldéens » de la Mésopotamie, ils subirent fatalement l'ascendant d'un corps sacerdotal qui se targuait d'être le plus savant du monde ancien. Babylone était alors le foyer de culture scientifique le plus brillant de l'empire des Achéménides, et les prêtres perses adoptèrent cette astrolatrie et cette astrologie qui paraissaient alors la forme la plus rationnelle de la religion. Les colonies de Mages, ou « Maguséens » qui essaimèrent à travers l'Asie Mineure jusqu'aux rivages de la Mer Egée, y transportèrent cette théologie chaldéo-iranienne. Ils avaient pour langue liturgique un dialecte sémitique, l'araméen. Sans doute ne lisaient-ils pas les écrits avestiques, et ils étaient, par cette ignorance même plus encore que par leur éloignement, soustraits à l'action directe de leurs congénères, les Mages authentiques de l'Iran.

Sous les successeurs d'Alexandre, ce fut l'hellénisme de conquérants plus civilisés qui s'imposa à leur réflexion et provoqua leur imitation. Leur religion prit la forme des mystères helléniques, mais avec une hiérarchie de sept grades superposés, placés sous le patronage des planètes [2]. Le dieu sauveur y était Mithra, *yazata* mazdéen, assimilé au Soleil. Le grec fut adopté comme langue sacrée par ces mystères au lieu de l'araméen, et leur doctrine se combina avec la philosophie hellénique, surtout avec le panthéisme stoïcien [3]. Qui plus est, de vieux mythes orphiques purent s'amalgamer aux traditions des Mages (p. 249).

Pour être moins apparente que celle de l'hellénisme, la part que prit Rome à la constitution définitive du mithraïsme n'en fut pas moins considérable. Le seul fait que celui-ci devint par excellence une religion militaire, dont les temples se retrouvent sur toutes les frontières, nous révèle à la fois une des raisons de sa puissance et un des traits distinctifs de son caractère. Mais les découvertes de *spelaea* du dieu perse se sont multipliées aussi au cœur de l'empire, dans la ville de Rome et à Ostie. D'autre part les fouilles entreprises en Europe et en Asie ont montré que ce culte pratiqué par les soldats était partout en Orient et en Occident semblable à lui-même. Or une religion largement adoptée par l'armée n'a pu l'être sans la tolérance, mais aussi la

1. *Relig. or.*, p. 132 ss.; *Mages hell.*, I, p. 1 ss.
2. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 416 ss.
3. *Mages hell.*, I, pp. 32 ss., 92 ss.

surveillance du pouvoir central, dont le contrôle a seul pu lui imposer un tel conformisme. On est ainsi amené à le croire, c'est à Rome que la liturgie et la doctrine de la secte exotique ont reçu leur aspect définitif : le mithraïsme, en un mot, est la forme romaine du mazdéisme[1]. S'il jouit de la faveur impériale, il dut en revanche être soumis à une censure, qui élimina d'un culte foncièrement barbare tout ce qui pouvait sembler immoral ou subversif.

Il est impossible de reconnaître aujourd'hui quels changements furent opérés dans les mystères persiques devenus romains : nous sommes trop mal informés de leur rituel et de leur doctrine. Nous savons seulement que l'acte essentiel de la liturgie était un repas sacré où les participants (μετέχοντες) recevaient des serviteurs (ὑπηρετοῦντες) le pain et le vin dont l'absorption devait leur conférer la force et la sagesse en cette vie, et dans l'autre une immortalité glorieuse[2].

Cette immortalité céleste est un dogme cardinal du mithraïsme syncrétique répandu en Occident, comme du zoroastrisme orthodoxe de l'Iran ; mais la conception qu'on s'en faisait avait été modifiée par l'astrolâtrie babylonienne. Une échelle symbolique formée de sept portes superposées surmontées d'une huitième y représentait l'ascension de l'âme à travers les sphères planétaires jusqu'au ciel des fixes. Mais les théologiens enseignaient aussi que le soleil, régulateur intelligent des phénomènes cosmiques, était aussi le créateur de la raison humaine, qui remontait vers son auteur après s'être libérée de son corps[3].

Un syncrétisme religieux analogue caractérise la religion composite de la Commagène, telle qu'elle se révèle dans les inscriptions et les sculptures du roi Antiochus (69, 34 av. J.-C.), qui descendait à la fois de Darius et des Séleucides[4]. Ici aussi le culte perse se combine avec la pratique de l'astrologie, et pareillement la langue grecque s'est substituée aux idiomes indigènes. Si les prêtres doivent continuer à porter les vêtements sacerdotaux des Perses, l'hellénisme a identifié les dieux avestiques avec les Olympiens. Fait essentiel, la doctrine mazdéenne de l'immortalité est hautement affirmée : l'âme qui abandonne le corps, si elle est aimée des dieux, s'élève « vers les trônes célestes de Zeus-Oromasdès » (Ahoura-Mazda). La religion pratiquée dans ce petit

1. Cf. sur ce point *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 419 et, à propos du bas relief de Baris, *ibid.*, 25 avril 1947.
2. *M. M. M.*, I, p. 320 ss. ; R. A., 1946, XXV, p. 184 ss.
3. Cf. *supra*, ch. III, p. 180.
4. Jalabert et Mouterde, *Inscr. de Syrie*, n. 1 ss. ; *M. M. M.*, I, pp. 233, 238 II, pp. 89, 187 ss.; cf. ch. IV, p. 226.

royaume devait plus tard être répandue par les fidèles de Jupiter Dolichénus jusqu'aux confins occidentaux de l'Empire[1].

Nous sommes très mal informés des doctrines théologiques admises en Syrie dans ces grands sanctuaires où un clergé instruit méditait et dissertait sur la nature des puissances divines et la signification de pratiques, parfois impudiques et cruelles, héritées de lointains aïeux[2]. Même pour Hiérapolis l'opuscule très superficiel de Lucien nous rapporte seulement ce que pouvait observer ou apprendre un touriste curieux et sceptique, qui ne s'inquiétait guère de spéculations religieuses[3]. Nous connaissons l'existence de mystères syriens[4], mais nous ignorons presque entièrement quelle sagesse supérieure on prétendait y communiquer aux initiés. Le paganisme sémitique, comme celui de l'Asie Mineure, subit successivement l'influence de l'astrolâtrie babylonienne, du mazdéisme des conquérants perses, et du polythéisme hellénique. Mais la civilisation et la littérature de l'empire séleucide nous sont si mal connues que nous distinguons avec peine les courants spirituels qui, dès l'époque alexandrine, s'y rencontrèrent et s'y confondirent. Toutefois il est certain que les rapports religieux restèrent ininterrompus entre la Babylonie et la Syrie. Les deux moitiés du « croissant fertile » qui borde le désert, peuplées de races congénères, s'étendaient de part et d'autre d'une frontière que n'avait pas marquée la nature, et elles continuèrent toujours à se sentir unies malgré leur séparation politique. L'astrolâtrie chaldéenne donnait au Soleil la prééminence sur tous les autres dieux et elle aboutit à ce panthéisme solaire qui fut l'effort suprême de la théologie païenne. Le triomphe de ce système amena une transformation absolue de l'eschatologie : On ne crut plus que les morts descendaient dans le sein de la terre, pour y mener une morne et pâle existence ; le principe igné qui nous anime remontait au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines. Cette immortalité astrale, nous l'avons vu (p. 147), peut être conçue sous diverses formes, elle peut être luni-solaire, planétaire, stellaire. Mais toujours règne l'idée que les âmes pieuses échappent à l'oppression d'une nécessité déterminée par les révolutions du ciel, participent à l'éternité des dieux sidéraux auxquels elles sont égalées.

Un recueil de vers, les « Oracles chaldaïques » (Λογία χαλδαικά), est pour

1. A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus*, Leiden, 1943 ; cf. R. A., 1945, p. 174. M. Merlat a terminé la rédaction d'une thèse consacrée à ce culte avant tout militaire.
2. *Relig. or.*, p. 106 ss.
3. G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, Louvain, 1943.
4. *Relig. orient.*, p. 259, n. 63. Cf. N. C. XII.

l'Orient ce que le *Poïmandrès* hermétique est pour l'Égypte, c'est-à-dire que les croyances indigènes y ont été relevées en les assaisonnant d'une forte proportion d'ingrédients philosophiques. Prétendue révélation probablement composée au IIe siècle de notre ère par Julien le Théurge, ces oracles furent le livre sacré d'une secte que son adoration du Feu rapproche des Mages perses, mais que la fantasmagorie des esprits qu'elle imagine, apparente au gnosticisme. Ils devinrent la Bible des derniers théurges platoniciens et de leur culte secret[1], et nous aurons à en reparler à leur propos. Ils nous révèlent les mêmes préoccupations qui caractérisent l'hermétisme et elles y sont satisfaites d'une manière analogue. Une philosophie syncrétique y est utilisée pour enseigner à l'homme comment il peut purifier son âme de la pollution qu'elle contracte en s'unissant à un corps. Elle apprend à se libérer par la théurgie de la tyrannie du Fatum, montre comment échapper à la nécessité de la métempsycose pour retourner, avec le secours du soleil, vers un Dieu transcendant.

Si l'on considère dans son ensemble ce dogme de l'immortalité astrale tel qu'il fut propagé par les cultes iraniens et sémitiques, on sera frappé de sa similitude avec les doctrines enseignées déjà dans la Grèce ancienne par le pythagorisme. Ce n'est point là une rencontre fortuite. L'idée que les âmes sont parentes du feu céleste, en descendent à la naissance et y remontent après la mort, fut selon toute probabilité, nous l'avons montré précédemment (p. 144), empruntée par les disciples de Pythagore à ces « Maguséens » d'Anatolie qui furent les propagateurs d'un mazdéisme chaldaïsé. Les philosophes grecs selon leur coutume précisèrent, justifièrent et développèrent cette doctrine orientale. Ils subirent une seconde fois l'ascendant de la religion scientifique des « Chaldéens » à l'époque hellénistique, lorsqu'ils reçurent d'eux l'astrologie. Mais ils réagirent à leur tour sur les mystères orientaux quand ceux-ci se répandirent dans le monde gréco-romain. Il se produisit ainsi une série d'actions et de réactions dont le détail nous échappe. Mais le fait essentiel est que l'enseignement des écoles et celui des temples furent ici concordants et concomitants, et que la prédication religieuse fut appuyée par une discipline philosophique. Cette double propagande explique comment, au déclin du paganisme, la croyance à l'immortalité céleste s'imposa irrésistiblement à la société romaine.

1. Cf. sur ces Oracles, *infra*, ch. VIII, p. 361.

CHAPITRE VI

SURVIVANCES MYTHOLOGIQUES

LE VOYAGE VERS L'AU-DELA.

Nous avons déjà eu l'occasion de le noter, dans le paganisme les doctrines prêchées par les théologiens ou enseignées par les philosophes n'éliminèrent pas les antiques croyances qui les avaient précédées, et les opinions archaïques d'une mentalité primitive survécurent souvent aux systèmes qui prétendaient les remplacer. On constate ainsi une concomitance ou plutôt une superposition d'idées d'âges très différents, dont certaines peuvent ne plus obtenir l'adhésion des esprits éclairés, mais s'imposent encore à la superstition vulgaire, qui est le réceptacle des chimères désavouées par une religion évoluée. L'eschatologie des anciens n'a jamais atteint ni même recherché aucune cohérence, et elle est restée un amalgame d'espérances, de symboles, d'articles de foi contradictoires. Cette coexistence de croyances hétérogènes et inconciliables paraîtra surtout frappante si l'on considère les diverses façons d'imaginer le voyage des ombres vers le séjour qui leur était assigné. En dépit des théories rationalistes des philosophes, des opinions qui nous reportent à l'aube de l'humanité, des usages, hérités des temps nébuleux de civilisations encore dans l'enfance, devaient se maintenir à travers toute l'antiquité et se transmettre même au moyen-âge chrétien.

Parlant de l'immortalité céleste et de la translation de l'Hadès dans les airs, nous avons montré (p. 148) comment les penseurs avaient mis l'ascension de l'esprit des morts en relation avec la constitution physique de l'univers. Les rayons du soleil, enseignaient-ils, étaient doués d'un pouvoir alternatif de répulsion et d'attraction, qui faisait mouvoir les planètes, et qui projetait à la naissance les âmes vers la terre et les ramenait, après la mort, vers l'astre qui était « la raison du monde » (p. 179). Ou bien, selon une autre doctrine, l'âme, souffle igné, s'élevait en vertu de sa légèreté à travers l'air dense et humide qui avoisine notre terre, pourvu qu'elle ne fût pas alourdie par son contact avec le corps, et encrassée par sa sensualité. Si elle était appesantie par la fange de passions sordides, elle se traînait dans cet air épais et lourd, privée de la clarté d'en haut dans les Enfers brumeux de l'atmosphère inférieur (p. 185). Ces théories établissaient une connexion entre la destinée future de l'homme et l'ordre général de la nature ; l'eschatologie s'insérait dans une cosmologie savante.

Mais à côté de ces imaginations hardies d'esprits spéculatifs, qui embrassaient à la fois dans une vaste synthèse le sort des défunts et toute l'économie du cosmos, de très anciennes idées d'une mythologie naïve n'avaient pas cessé d'avoir cours. Elles continuaient à alimenter la dévotion des foules, à inspirer des rites funéraires, et à fournir à l'art, en peine de figurer le voyage posthume d'un *eïdôlon* vaporeux, des motifs traditionnels, parfois indéfiniment reproduits par le pinceau et le ciseau jusqu'à la fin de la civilisation païenne.

Dès que s'affirma la foi en un séjour souterrain où se rassemblaient les ombres détachées du cadavre et séparées du tombeau, naquit aussi l'idée d'un périlleux voyage que le défunt devait accomplir pour gagner cette demeure lointaine[1]. On sait quelles prescriptions minutieuses contient en Égypte le *Livre des Morts*, pour permettre à ceux-ci de se rendre en toute sûreté aux Champs d'Aalou[2]. Ces textes écrits à l'intérieur des cercueils ou plus tard

1. La croyance à une longue route que doivent parcourir les défunts est commune à beaucoup de peuples non-civilisés ; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*³, 1943, p. 181 ss.. On la trouve dans le Nouveau comme dans l'Ancien Monde. Ainsi les Indiens Mojave de Californie croient que les trépassés doivent trouver leur chemin à travers un labyrinthe compliqué à la recherche de giboyeux terrains de chasse, que seules les âmes des justes peuvent atteindre, tandis que les méchants errent péniblement et interminablement. Cf. John P. Harrington, *The mystic maze of the Mojave Indians* (Publ. du bureau d'ethnologie), Washington.

2. Livre des Morts : bibliographie dans Hastings, *Enc.*, VIII, p. 96 ; Sethe, *Die Totenliteratur der Aegypter* (*S. A. B.*, 1931, p. 520 ss.). Survivance en Abyssinie, bandelette avec formules pour trouver le chemin du ciel : *Journal asiatique*, 1928, p. 99.

sur un rouleau de papyrus qui y était déposé, étaient censés être lus par le défunt. Ils devaient le garantir contre les dangers de la route hantée par des bêtes féroces, que représentent les vignettes de l'illustration, et lui assurer toutes les jouissances que l'Égyptien pouvait attendre d'une vie indéfiniment prolongée.

Les lamelles d'or orphico-pythagoriciennes découvertes dans les tombeaux du Midi de l'Italie, et qui datent du IVe ou IIIe siècle avant notre ère, nous ont pareillement conservé des vers d'un guide des défunts dans l'au-delà. Citons le plus caractéristique de ces morceaux[1] : « Tu trouveras à gauche de la demeure de Pluton une source, et à côté d'elle se dresse un blanc cyprès. Garde-toi bien d'approcher de cette source-là. Mais tu en trouveras une autre près du lac de Mémoire, d'où s'échappe une eau fraîche et devant elle sont deux gardiens. Dis leur : « Je suis le Fils de la Terre et du Ciel étoilé, mais ma race est céleste et vous-mêmes le savez. Je suis altéré de soif et je me meurs. Vite, donnez-moi l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire ». Et eux-mêmes te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras au milieu des autres héros. » Ces instructions qui accompagnaient le membre de la secte dans sa tombe, — il les portait attachées au cou comme un phylactère — devaient l'empêcher de s'égarer sur la route des Champs Élysées, et lui permettre d'accomplir exactement tous les actes nécessaires à son salut. C'était une sorte de liturgie d'outre-tombe, qui devait assurer au myste une immortalité glorieuse dans le royaume de Perséphone.

Les Étrusques avaient aussi des *libri Acheruntici*, des livres sur l'Achéron[2], qui étaient attribués au sage mythique Tagès et qui traitaient de la destinée des morts. Ils faisaient connaître notamment par quels rites on pouvait transformer ces morts en dieux (*di animales*). Leur titre même d'*Acheruntici*, trahit une influence grecque, et l'on a des raisons de croire que l'enseignement des Pythagoriciens n'était pas resté étranger à leur composition. Il n'est guère douteux qu'ils s'occupaient du chemin que devaient parcourir les Mânes pour parvenir aux demeures infernales. Les stèles, les vases, les urnes cinéraires étrusques nous montrent fréquemment ce voyage vers l'Hadès[3]. Selon sa condition sociale, le défunt se transporte à pied, à cheval ou en voiture,

1. Sur ces lamelles, cf. *supra*, ch. V, p. 248. Les vers traduits sont ceux de la tablette de Petilia (Harrison-Murray, *Prolegomena*, Cambridge, 1903, p. 601 ss. ; IG, XIV, 638 ; Diels, *Vorsokr.*, II, 66, n. 17 (II³, p. 175).
2. *Libri Acheruntici* ; cf. *supra*, ch. I, pp. 9, 60, et 61.
3. Cf. De Ruyt, pp. 48-73 ; 144-153 ; 198 ss.

et celle-ci peut être, soit une modeste carriole, couverte d'une bâche ou abritée sous un parasol, soit un char de combat, voire un quadrige où prennent place des héros jugés dignes de l'apothéose [1]. Dans la plupart de ces représentations funéraires, rien n'indiquerait qu'il s'agit d'une migration vers la ténébreuse cité des ombres, si le voyageur n'était guidé par Charon, le bourreau qui assomme les morts d'un coup de maillet, ou escorté de démons hideux [2], prêts à le torturer, ou si la présence d'une Furie, armée de sa torche vengeresse, ne précisait le sens de la scène figurée.

Ainsi l'idée que les morts ont à cheminer longuement dans les profondeurs de la terre avant d'atteindre le but mystérieux de leurs pérégrinations, était admise depuis une époque très reculée en Italie comme en Grèce [3]. Comment se représentait-on cette route ? La manière de se la figurer se rattache à tout un ensemble de doctrines bien antérieures aux Romains. Des vers souvent cités de la vieille poésie d'Hésiode [4] parlent déjà des deux routes de la vie, dont l'une brève et plane, est celle du vice, et l'autre, celle de la vertu, est d'abord un sentier abrupt et raboteux, mais devient commode, dès qu'on atteint la cime. Bien connue est l'application que fit le sophiste Prodicos de cette ancienne comparaison dans le mythe fameux d'Hercule au carrefour [5]. Deux femmes s'y présentent au héros adolescent : l'une cherche à l'attirer sur le chemin des plaisirs décevants, l'autre réussit à l'engager sur celui des labeurs austères, qui mènent à la vraie félicité. Cette même opposition, lieu commun qui se transmet à travers toute la littérature gréco-latine, inspira aux Pythagoriciens le symbolisme de la lettre Y, formée d'une haste verticale que surmontent deux branches divergentes [6]. La haste figure la voie commune à tous les hommes avant qu'à seize ans ils aient atteint l'âge de la raison et de la responsabilité. Ils ont ensuite à choisir entre la branche de droite et celle de gauche. La première, disent ces moralistes, escarpée et malaisée,

1. Char de bronze de Monteleone, cf. *infra*, p. 290.
2. Sur les démons qui accompagnent le mort, Ducati, *Osservazioni sulla demonologia etrusca* (*Rendiconti Acc. Lincei*, 1915, p. 529). Cf. *Storia dell' arte Etrusca*, 1927, index, p. 578.
3. Chemin des morts dans les Enfers, cf. *supra*, ch. I, p. 68.
4. Hésiode, *O. et D.*, 287 ss.
5. Xénophon, *Mémor.*, II, 1, 21 ; cf. Cicéron, *De Offic.*, I, 32 ; Quintilien, IX, 2, 3, 6 ; Maxime de Tyr, *Diss.*, XX, p. 232 ss. ; Schol. Aristoph., *Nub.* 361 ; Justin Martyr, *Apol.* II, 11, etc.
6. Symbolisme pythagoricien de l'Y. : Cf. Brinkmann, *Rheinisches Museum*, 1911, LXVI, p. 618-625 et *Symbol.*, p. 422 ss.

impose d'abord de dures fatigues (πόνοι), mais quand ceux qui la gravissent parviennent au sommet, ils obtiennent un repos bien mérité. L'autre branche au contraire est égale et douce, mais elle conduit à d'âpres rochers et aboutit à un précipice, où roule le malheureux qui l'a suivie. Ce symbolisme de la lettre Y fut populaire dans l'antiquité comme au moyen-âge[1], et une preuve curieuse de sa diffusion est venue récemment s'ajouter aux textes qui le mentionnent. C'est un bas-relief, datant du premier siècle de notre ère et découvert à Philadelphie en Lydie, que nous avons déjà eu l'occasion de décrire[2]. Rappelons qu'il ornait la tombe d'un Pythagoricien et était divisé en compartiments par des moulures, qui ont précisément la forme de l'Y. A droite, on voit à la partie inférieure un enfant sous la garde d'une femme, qui est désignée comme étant la Vertu ('Αρετή) ; au-dessus, un laboureur conduisant sa charrue personnifie le travail ardu et persévérant de l'homme vertueux ; plus haut encore, celui-ci est étendu sur une couche, comme le sont les convives des « banquets funéraires » : il a obtenu la récompense éternelle de ses peines. Du côté gauche, on aperçoit à la partie inférieure une autre femme avec un adolescent, mais celle-ci est la Débauche ('Ασωτεία); au-dessus d'elle, un personnage voluptueusement étendu sur un lit, paraît caresser une compagne, mais à la partie supérieure il était, la tête en bas, précipité dans un gouffre, juste châtiment de sa mollesse.

Ces scènes naïves décoraient, nous le disions, une sépulture. De bonne heure le symbolisme de l'Y fut appliqué par les Pythagoriciens au destin des trépassés et ils transportèrent dans l'Hadès les routes qui représentaient le cours d'une vie morale ou immorale. Des récits de Descentes aux Enfers décrivaient d'une manière analogue le voyage des ombres, et c'est ainsi que se le figure encore Virgile dans le sixième livre de l'Énéïde[3]. Ces ombres suivent d'abord une voie commune, et dans ce premier séjour sont rassemblées celles dont le sort n'a pas encore été fixé, comme sur la terre les enfants ne sont point séparés durant l'âge incertain, où ils n'ont point opté pour la vertu ou pour le vice[4]. Au carrefour des Enfers (τρίοδος)[5] siègent les juges

1. Pascal, I, p. 115.
2. Publié par J. Keil et A. von Premerstein (*Erste*) *Reise in Lydien* (dans *Denkschr. Akad. Wien,* 1910, LIII, p. 34, n. 55, fig. 28) ; reproduit par Brinkmann, *l. c.* et *Symbol.*, pl. XLIII, 3. Nous l'avons mentionné plus haut, ch. III, p. 153.
3. Sur cette division des Enfers, cf. Dieterich, *Nekyia,* p. 191 ss. et *supra,* ch. I, p. 68.
4. Cf. *infra,* ch. VII, p. 321.
5. Platon, *Gorgias,* 524 a ; cf. Proclus, *In Remp.*, I, p. 85 et II, p. 132 ss., Kroll ; Olympiod., *In Phaed.*, p. 192, 21, Norvin.

des âmes. Ils envoient à droite celles qui par leurs mérites se sont rendues dignes de pénétrer dans les Champs Elysées, ils chassent sur le chemin de gauche les méchants qui doivent être plongés dans le Tartare, car dans l'un et l'autre monde, pour les Pythagoriciens « droite » est synonyme de bon et « gauche » de mauvais. Platon a exécuté des variations sur ce thème qu'il leur emprunte [1], et ce sont eux encore qui ont transmis à Virgile ce motif traditionnel [2].

La conception originelle fut nécessairement modifiée lorsque le but assigné au voyage des âmes pieuses ne fut plus localisé dans les Enfers, mais dans les cieux. Dès lors on ne prit plus au sens littéral les récits des anciens, mais on leur donna une portée allégorique, qui permît de les accorder avec les nouvelles croyances. Le terme auquel aboutit la voie des bienheureux n'est plus situé désormais dans les entrailles de la terre, mais auprès des dieux célestes, et le chemin des pécheurs peut, après une période d'expiation, ramener vers la terre par de longs détours les âmes impures qui accomplissent le cycle de leurs pérégrinations et doivent se réincarner dans de nouveaux corps. Un passage des *Tusculanes*, qui s'inspire du *Phédon*, est instructif pour la transformation subie par les anciennes croyances : « Il y a deux routes, dit Cicéron, deux courses des âmes qui sortent des corps, car celles qui sont contaminées par les vices des hommes et se sont abandonnées aux passions suivent un chemin détourné qui les exclut de l'assemblée des dieux. Mais pour celles qui au contraire ont conservé leur innocence et leur pureté, et qui dans un corps humain ont imité la vie divine, s'ouvre un accès aisé auprès de ceux-ci, afin qu'elles retournent là d'où elles sont parties » [3].

On prétendit même fixer avec précision l'itinéraire que les esprits des morts devaient suivre pour gagner la cime du monde. La Voie lactée [4], primitivement regardée comme la chaussée pavée d'étoiles par laquelle les dieux montaient au palais de Zeus, devint le chemin qui conduisait les héros défunts de la terre au zénith. Héraclide Pontique paraît avoir le premier

1. Plat., *Republ.* 614 c ; cf. Aristote, fr. 195 (p. 1313 a 24). Deux ou trois routes des ombres, cf. Rohde, *Psyche,* II, p. 220 = tr. fr., p. 444, n. 3 ; Ch. Picard, *R. A.*, 1940, XVI, p. 59 et 1945, XXIII, p. 154 ; *Symbol.*, p. 427, fig. 85.

2. Virg., *Én.*, VI, 540 ss. ; avec les notes de Norden. Sur Virgile, cf. *supra,* p. 68.

3. Cic., *Tusc.*, I, 30, 72, cf. *Consolatio*, fr. 6 = Lactance, *Inst.*, III, 19, 6 ; et Platon, *Phédon,* 80.

4. Gundel, *R. E.*, s. v. Γαλαξίας (t. VII, p. 563 ss.). Voie lactée, séjour des morts : cf. *supra,* ch. III, p. 174 ; *Relig. or.*, p. 301, n. 28; *Mages hell.*, I, p. 81 ss.; Boyancé, *Songe,* p. 133 ss.

soutenu que les âmes parvenaient par cette route à la haute demeure des bienheureux [1], et il en accrédita si bien l'opinion qu'elle se maintint jusqu'à l'époque chrétienne. Paulin de Nole croit encore qu'Élie sur son char et Hénoch, enlevé vivant, ont utilisé cette piste pour atteindre le Paradis [2]. D'autres mythographes pensèrent que le Styx, dont les méandres représentaient les sphères célestes, faisait communiquer notre bas monde avec l'empyrée [3]. Sénèque parodie ces étranges imaginations dans sa satire sur l'apothéose de Claude, et il assure que les empereurs se rendent chez les dieux en suivant la Voie Appienne [4].

Après avoir été populaire dans la société antique [5], l'image des deux chemins opposés du bien et du mal devait se transmettre aux écrivains ecclésiastiques. Ils la reçurent du judaïsme hellénisé [6], qui lui-même l'avait empruntée aux moralistes païens. Elle apparaît dans les plus anciennes œuvres de la littérature chrétienne, la *Didachè des Apôtres* et l'*Épître de Barnabé*. La voie du bien devient pour eux celle de la vie ou de la lumière, la route du mal, celle de la mort ou des ténèbres. A l'une sont préposés des anges resplendissants de Dieu, sur l'autre règnent les démons de Satan [7]. Les auteurs postérieurs usent souvent de ces métaphores introduites dans le langage de l'Eglise [8]. Lactance en rapproche avec raison l'Y pythagoricien, qui est à l'origine de tout le symbolisme subséquent [9].

Quand la croyance à un voyage aux Enfers souterrains se fut ainsi transformée en l'idée d'une traversée vers le ciel, comment s'expliqua-t-on que les morts eussent le pouvoir de gagner la zone supérieure du monde ? Pour s'y transférer ou y être transportés, à quel moyen eurent-ils recours ? Nous l'avons vu (p. 277), selon les Étrusques on pouvait effectuer la longue course vers l'Hadès souterrain à pied, à cheval ou en voiture. Pour l'ascension vers

1. Cf. Bidez, *Eôs*, p. 54 ss.
2. Paulin de Nole, V, 37 ss.
3. Norden, p. 27. Cf. Plut., *De deo Socr.*, 22, p. 591 *a-c* ; Favonius Eulogius, p. 14, 5, Holder.
4. Sénèque, *Apocol.*, I, 2.
5. Festugière, *Idéal religieux des Grecs*, 1932, p. 81, n. 9 ; *Symbol.*, p. 424, n. 1.
6. Noter *Sap. Sirach* (= *Eccli.*), 21, 11.
7. Cf. *Symbol.*, p. 424.
8. *Constit. Apost.*, VII, 2, avec les notes de Funck ; Prudence, *Cathem.*, X, 90 ; *C. E.* 1434 ; Courcelles, *R. E. A.*, 1944, XLVI, p. 66 ss.. Nombreux textes chrétiens avec leur filiation : C. Taylor, *Journal of Philology*, 1893, XXI, p. 243 ss.
9. Lactance, *Inst.*, VI, 3, 4 ; *Epit.*, 59.

les espaces célestes, on admit les mêmes modes de locomotion, en y ajoutant encore la navigation et l'aviation.

Echelle. — Les anciens Égyptiens croyaient le firmament si proche des montagnes de notre monde, que des cimes terrestres il était possible d'y monter à l'aide d'une échelle. Les textes des pyramides montrent les dieux aidant le roi défunt à gravir les derniers échelons, lorsqu'il tentait l'escalade de leur demeure sublime [1]. Des idées pareilles se retrouvent ailleurs, aussi bien en Chine qu'en Europe [2]. Un prêtre-roi d'une peuplade Thrace, raconte un historien, fit attacher l'une à l'autre de grandes échelles de bois pour aller se plaindre à Héra du désordre de ses sujets [3]. Quoique l'astronomie eût, à l'époque romaine, relégué les étoiles à une distance incommensurable dans l'espace, l'échelle survivait comme amulette ou comme symbole. Bien des gens continuaient à placer dans les tombeaux de petites échelles de bronze, qui rappelaient encore la foi naïve d'un âge d'ignorance. Ce moyen d'atteindre les espaces supérieurs a été mis à la disposition du mort dans maint tombeau de la frontière du Rhin [4]. Dans les mystères de Mithra, une échelle formée de sept métaux différents, surmontée d'un huitième degré, était l'emblème de l'ascension de l'âme à travers les sphères des planètes jusqu'à celle des étoiles fixes, chacun de ces métaux étant mis en rapport avec un des astres errants [5]. Philon d'Alexandrie et après lui Origène interprètent de même l'échelle que Jacob aperçut en songe, comme étant l'atmosphère à travers laquelle montent et descendent les âmes libérées de leurs corps [6], et le rêve biblique du patriarche assura une longue persistance à la fonction eschatologique prêtée à un modeste appareil domestique. D'après ce document insigne que sont les *Actes* de sainte Perpétue, la première vision de la prisonnière fut celle d'une longue échelle atteignant le ciel. Elle était garnie de glaives tranchants et gardée par un dragon, qui empêchait la foule des âmes de l'approcher. La sainte y monte et se trouve au sommet dans le jardin immense du paradis, où elle voit un

1. Breasted, *Religion in ancient Egypte*, 1912, p. 112 ss., 156 ss.
2. Cf. Nock, J. H. S., 1925, XLV, p. 94, n. 103 ; et surtout Erdsman, *Le baptême par le feu*, Upsal, 1940, pp. 31 ss., 41 ss.
3. Polyaen., VII, 22.
4. *M. M. M.*, II, mon. 223 bis, fig. 492 ; cf. *R. A.*, 1917, V, p. 102 ; Wuilleumier, *R. A.*, 1932, I, p. 52 ss. ; et *Tarente*, 1939, p. 544, pl. XLV.
5. *M. M. M.*, I, p. 118 ss., cf. *supra*, p. 272 ; *R. H. Rel.*, 1931, CIII, p. 52 ss.. Echelle dans le mandéisme : *Symbol.*, p. 108, n. 3.
6. *Gn.* 28, 12, Philon, *De somniis*, I, 22 ; Origène, *Contra Celsum*, VI, 21.

pasteur chenu trayant ses brebis pour des milliers d'Élus vêtus de blanc [1]. Le symbolisme du moyen âge continua à regarder l'échelle comme une garantie du salut qui conduira les justes au ciel, et l'art byzantin représenta cette échelle allégorique avec un curieux réalisme [2]. Le moine Jean Climaque, qui vivait au VIe siècle, doit son nom à un ouvrage où, s'inspirant du songe de Jacob, il traite des trente échelons, vices à fuir, vertus à pratiquer, par lesquels le chrétien peut parvenir au séjour des Élus, et les manuscrits illustrés de cet écrit ascétique nous montrent les moines grimpant à l'échelle mystique : un ange tenant la couronne de gloire accueille ceux qui parviennent au sommet, tandis que d'autres, arrachés à mi-hauteur par des démons ailés, sont précipités dans la gueule ouverte d'un dragon, qui représente l'Enfer [3]. D'autre part, dès l'antiquité cet emblème de salvation fut adopté comme phylactère par la magie, qui le conserva à travers les siècles [4] et aujourd'hui encore une petite échelle se vend à Naples comme amulette contre la *jettatura*, le mauvais œil.

Barque. — La croyance que les trépassés voguent à travers la mer vers une terre reculée où ils vivront désormais, est commune à beaucoup de peuples dans les cinq parties du monde [5]. En Babylonie, pour aider les morts à accomplir leur longue course vers l'Occident, où le soleil se couche, afin de pénétrer avec lui dans les régions infernales, on leur donne une barque, des mets, des boissons, un vêtement, des sandales [6]. Il n'est pas surprenant qu'en Égypte où la plupart des transports se faisaient par la voie fluviale, on se soit imaginé que même le dernier voyage s'effectuait en bateau. Les défunts parvenaient à la demeure des dieux dans la barque de Râ, de même que les divinités traversaient les espaces célestes montées sur un navire. C'est pourquoi de petites nacelles ou même parfois de vrais vaisseaux ont été déposés dans les sépultures ou consacrés dans les temples de la vieille terre des Pharaons [7]. Cette antique doctrine

1. Pio Franchi, *La passio Perpet. et Felic.*, 1896, p. 110. Echelle à l'époque chrétienne; cf. Cabrol, s. v. « Echelle du ciel ».
2. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde*, Paris, 1908, p. 208 ss.
3. Charles Morey, *East-christian paintings in the Freer collection*, New-York, 1914, p. 17 ss.
4. Disques de Tarente et de Brindisi. Cf. *supra*, p. 282, note 4.
5. Hastings *Enc.*, s. v. « Ships » ; Van Gennep, I, p. 797. Cf. Capelle, *Elysium und Inseln der Seligen* (*A. Relgw.*, 1928, XXV), p. 245 ss.. Vaisseau sur un sarcophage de Sidon : Contenau, *Syria*, 1920, I, p. 35 ss.. M. Fernand Benoît a rassemblé une abondante documentation sur les barques représentées sur les monuments funéraires dans les *Mémoires de l'Institut d'histoire provençale*, 1946, XXI, pp. 59-75.
6. Thureau-Dangin, *Revue d'assyriol.*, 1921, XVIII, p. 184 ss.
7. Erman, *Aegypt. Religion*, p. 93 ss., p. 130 ; Paribeni, *Monumenti antichi dei Lincei*, 1906, XIX, p. 24 ss.

eschatologique ne paraît pas avoir passé dans les mystères d'Isis en Occident, mais en Orient elle se conserva dans le manichéisme. La lune était pour lui un bateau qui, tous les mois, se chargeait d'âmes lumineuses qu'elle transbordait ensuite sur le grand navire du soleil [1]. En Grèce, la conception des îles des Bienheureux situées par delà l'Océan, aux confins de la terre, où étaient transportés des mortels favorisés des dieux pour mener une existence exempte de soucis et de labeurs, est antérieure à la colonisation des Hellènes. Elle appartient à l'époque minoënne [2], et le célèbre sarcophage d'Haghia Triada, peint pour un mort divinisé par une apothéose, nous montre un sacrificateur offrant l'esquif à l'aide duquel s'opère le passage vers la terre marine des héros [3]. Née ou développée en Crète sous l'influence de l'Égypte, adoptée par les Grecs, introduite dans l'Odyssée, cette idée ne devait plus être effacée du credo de la religion hellénique : que les morts dussent naviguer vers les îles Fortunées, ou passer simplement l'étang de l'Achéron, c'était toujours une barque [4] qui les transportait. Grâce à ces croyances la coutume se vulgarisa chez divers peuples de placer près du corps, dans la sépulture, des canots que les fouilleurs y ont découverts en maint pays du bassin de la Méditerranée et notamment en Italie [5].

Ce mode de locomotion posthume, admis depuis les âges les plus reculés, ne disparut pas de l'imagination des croyants lorsque le séjour des Élus fut transféré au ciel et que les Pythagoriciens voulurent reconnaître dans le soleil et la lune les îles des Bienheureux baignées par les flots de l'éther [6]. Des barquettes sont toujours enfermées dans les tombeaux ou représentées par la sculpture funéraire ; l'on voit des Erôs, figuration connue de l'âme héroïsée conduisant des nacelles [7]. Mais la traversée que les âmes doivent accomplir dans la barque du salut est désormais celle de l'atmosphère, et c'est dans les cieux qu'elles atteindront le port où elles trouveront un mouillage tran-

1. Cf. *Symbol.*, p. 179, n. 2 et *supra*, ch. III, p. 173 ; Pelliot et Chavannes, *Texte manichéen retrouvé en Chine,* Paris, 1912, p. 35.

2. Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 302 ss. ; *The minoan-mycenian religion,* p. 544 ss.

3. Paribeni et von Duhn, *A. Relgw.*, 1909, XII, p. 178. Cf. Nilsson, *l. c.*

4. Bruno Leer, *Philologus,* 1903, LXII, p. 567 ; Usener, *Sintflutsagen,* 1899, p. 214 ss.. Cf. Platon, *Phédon,* 113 d.

5. Usener, *op. cit.*, p. 218 ; Paribeni, *l. c.*, p. 126 ; cf. Macchioro, p. 69 [61] ss.. Pagenstecher, *Totenschiffe in apulischen Gräbern* (Symbolae in honorem J. De Petra), Naples, 1911, p. 62 ss.. Chez les Celtes, cf. H. Hubert, *Les Celtes,* t. II, p. 298.

6. Cf. *Symbol.*, p. 183, n. 2 et *supra*, p. 146, n. 5.

7. Macchioro, p. 49, note 195.

quille [1]. Une des particularités de l'art funéraire des Romains conforme à leur esprit concret, est qu'il use de représentations empruntées à la réalité pour exprimer des idées allégoriques [2]. C'est ainsi qu'un sarcophage d'Ostie

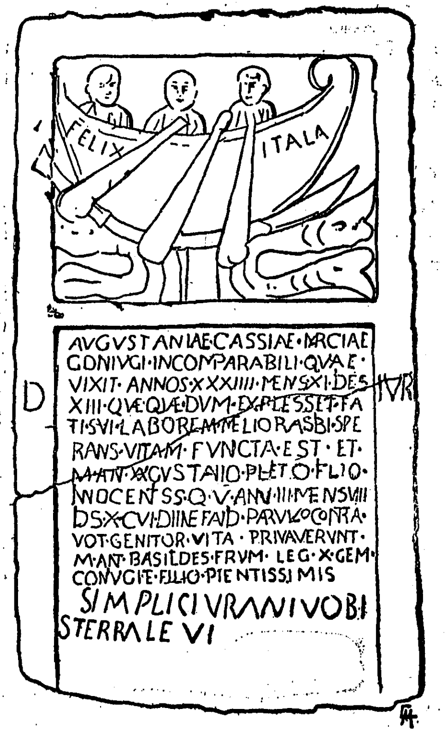


Fig. 6. — Barque portant une morte bienheureuse (*Itala felix*).

qui représente le port de Trajan avec son célèbre phare, paraît devoir s'appliquer à la navigation des âmes, qui, après avoir été ballotées sur les flots de

1. *Symbol.*, p. 169 auquel est empruntée notre fig. 6. Les textes qui expriment cette idée abondent ; cf. p. ex. le papyrus de Favorin, Περὶ φυγῆς, ool. 25, l. 20 ; Hermès Trism., VII, 1 ; Sénèque, *Consol. ad Polyb.*, VII, 6. Cf. *supra*, p. 169.
2. Cf. *Symbol.*, pp. 348 ss., 460.

l'atmosphère, parviennent jusqu'au havre céleste où elles trouveront la quiétude et le délassement [1].

Cette barque qui se transmet ainsi dans l'eschatologie païenne jusqu'à la fin de l'Empire, continua durant l'époque chrétienne d'être le symbole d'une heureuse navigation vers le rivage lumineux d'un Paradis lointain [2]. Pour Dante le Purgatoire est encore une haute montagne qui forme une île dans l'Océan austral, et où les âmes sont transportées par un ange dans une barque.

Les sculpteurs des sarcophages ont fréquemment représenté la traversée vers les îles Fortunées, mais ils ont préféré un autre symbolisme [3]. Ils ont figuré des Néréides voguant sur la croupe d'hippocampes ou d'autres monstres marins, tandis que les Vents, qui favorisent leur périlleuse entreprise, enflent autour d'elles leurs draperies comme des voiles gonflées par la brise [4].

On peut chercher une expression abrégée du même symbolisme dans les images de dauphins, si souvent reproduites sur les monuments funéraires. Cétacés bienfaisants qui avaient sauvé Arion, Taras et d'autres héros mythologiques et qu'on voyait s'ébattre joyeusement sur une mer paisible les jours de borace, ils peuvent être devenus les emblèmes d'une navigation propice vers le pays des morts [5], même si ces sauveurs aquatiques n'ont pas transporté sur leur dos les défunts dans l'autre monde [6].

Cheval. — L'art funéraire des Étrusques, nous l'avons vu (p. 277), figure souvent un cavalier d'outre-tombe sur la route conduisant aux Enfers. Des croyances qui remontent à l'âge préhistorique et se sont perpétuées jusque dans le folklore de mainte population moderne, établissent une relation mys-

1. Guido Calza, *La necropoli del Porto,* p. 203, fig., 107, p. 169. Cf. *Am. J. A.*, 1944, XLVIII, p. 214.

2. Piper, *Mythol. der christl. Kunst,* I, p. 218 ss. ; Cabrol, *Dict.*, s. v. « Lampes », t. VIII, p. 1212 ; Campbell Bonner, *The ship of the soul* (dans les *Proceedings of the amer. philosophical Society,* 1941, LXXXV, pp. 84-91. Cf. *Am. J. A.*, 1942, XLVI, p. 269.

3. *Symbol.*, p. 166, p. 306 ss.. Ch. Picard, *R. H. Rel.*, 1931, CIII, p. 1 ss.

4. Rumpf, *Die antiken Sarkophagreliefs,* V, 1, Berlin, 1939 (*Die Meerwesen*) refuse d'admettre cette interprétation symbolique des Néréides pour en revenir à l'idée d'un motif purement décoratif (p. 31 ss.), mais ses arguments ne m'ont pas convaincu. Cf. aussi Nock, *Am. J. A.*, 1946, p. 167 ss. — Sur les Iles des bienheureux, cf. à propos du poète Philiscos, Wilamowitz *S. A. B.*, 1912, p. 547.

5. Raoul Rochette, *Deuxième mémoire Acad. Inscript.*, t. XIII, p. 230 ; Cabrol, *Dict.*, s. v. « Dauphin » ; Ch. Picard, *Bull. soc. arch. Alexandrie,* 1938, p. 17 ss.

6. Comme le voulait Usener, *op. cit.* [p. 284, n. 4], p. 138 ss. ; mais cf. Pfister, *Reliquiencult* (*Rel. V.*, *und* V), p. 217.

tique entre le cheval et la Mort ou les morts [1]. Elles appartenaient probablement aux Aryens lorsqu'ils introduisirent le cheval, domestiqué par eux, dans les pays qu'ils conquirent ; et sous l'Empire [2] Artémidore enseigne encore que si un malade aperçoit l'animal en songe, il succombera [3]. L'origine de cette association doit, ce semble, être cherchée dans la coutume d'enterrer ou de brûler des chevaux et des chiens avec leur maître, afin que celui-ci prenne plaisir à retrouver dans une autre vie ces fidèles compagnons de ses courses [4]. On se souviendra du sacrifice de ces animaux aux funérailles de Patrocle [5]. Ces croyances archaïques eurent une persistance si durable qu'elles n'avaient pas disparu sous les Césars. L'orateur Régulus, raconte Pline, fit immoler près du bûcher de son jeune fils ses poneys, ses oiseaux, ses toutous afin de distraire encore l'enfant dans les Enfers [6]. Lucien atteste la fréquence de cette pratique et en connaît encore la signification originelle [7]. L'usage a persisté jusqu'à nos jours de faire suivre le cercueil d'un chef d'armée par son cheval qui, originairement, était égorgé sur son tombeau.

Cette monture, que la mort même ne doit pas séparer de celui qui l'a possédée, peut avant tout lui rendre le service de le transporter jusqu'au monde inférieur. En Grèce, on a retrouvé dans les sépultures, à côté de chaussures, destinées à servir aux piétons, des chevaux de terre cuite, qui devaient faciliter aux cavaliers leur pénible voyage au pays d'où nul ne revient [8]. Leur destination est analogue à celle des nacelles mortuaires mises au jour ailleurs. Dans une tombe de Pergame, l'on a même pris soin de déposer les éperons à côté du cheval [9].

Mais comment continuer à ajouter foi à une chevauchée posthume, si les

1. L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben* (J. A. I., 1914, XXIX, pp. 179-255) ; Ducati, *Osserv. sulla demonologia etrusca* (*Rendic. Ac. Lincei*), 1915, p. 515 s.. Comparaison du mort avec un cheval rapide, encore dans un oracle d'Apollonius chez Philostrate, *V. A.*, VIII, 31. — N. C. XXI.
2. Schrader-Nehring, I, s. v. « Bestatungs Beigaben » ; cf. *supra*, ch. I, p. 30 ; *infra*, N. C. II.
3. Artémidore, I, 56.
4. *Symbol.*, p. 439 ss., cf. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, p. 246 ss.
5. *Il.* XXIII, 170 ; Rohde, tr. fr., p. 12 ss.. Même coutume chez les Scythes, Hérodote, IV, 71 ss. ; cf. Minns, *Scythians and Greeks*, 1913, pp. 87 ss. ; 165 ss. ; 222 ss.
6 Pline, *Epist.*, IV, 2, 23 ; cf. Saglio-Pottier, s. v. « Venatio », p. 688 ; *Symbol.*, pp. 405, 439.
7. Lucien, *De luctu*, 14 ; cf. Cataplus, 21 ; *C. E.*, 218 (*Lethen incolis*) ; Galletier, p. 330 ss.
8. Malten, *l. c.*, p. 222, n. 1 ; Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, p. 206, n. 5.
9. Jacobsthal, *Athen. Mitt.*, 1908, XXXIII, p. 435 ; cf. Wolters, J. A. I., 1899, XIV, p. 118 ss. ; Malten, *l. c.*, p. 228.

âmes doivent s'élever dans les airs ? Pour que l'équitation puisse conduire au ciel, il faut que le coursier soit pourvu de robustes ailes. Dès le IIIe siècle avant notre ère, un Pégase funéraire, — nous lui conservons ce nom, bien que ce monstre n'ait probablement rien de commun avec la légende de Bellérophon — apparaît, prenant son essor, sur la panse d'une hydrie cinéraire d'Alexandrie [1]. A l'époque romaine, le même Pégase continue à emporter les trépassés, égalés aux dieux et qui ont mérité de gagner le ciel. Le grand camée de Paris, dit de l'apothéose d'Auguste, nous montre un prince de la maison impériale, Germanicus ou Marcellus, enlevé par un cheval ailé [2]. Une représentation semblable se voit sur une monnaie qui commémore la divinisation d'une princesse, sans doute celle de Faustine [3]. Sur un bas-relief découvert à Cortospitum en Angleterre, le même destrier, pourvu de larges ailes, est monté par un personnage — probablement un empereur — vêtu du *paludamentum* et la tête ceinte d'une couronne radiée, tandis qu'à gauche et à droite se tiennent les Dioscures, emblèmes bien connus des deux hémisphères célestes [4]. Il n'est donc pas douteux que Pégase fût regardé comme le psychopompe agile, qui, dans un vol audacieux, soulevait jusqu'à la hauteur des voûtes étoilées les mortels privilégiés qui avaient obtenu d'y résider à jamais. La mythologie consacrait Pégase au soleil et c'était vers cet astre qu'il ramenait les âmes auxquelles celui-ci avait donné la vie et qu'il rappelait à lui [5]. C'est pourquoi ce Pégase sauveur a été représenté seul, même sans cavalier, comme un symbole d'immortalité. Il en est déjà ainsi sur l'hydrie d'Alexandrie. A Rome, dans l'hypogée des Nasoni [6], un Pégase occupe un médaillon dessiné au sommet de la voûte, à la place la plus appropriée aux images symboliques, rappelant l'ascension vers les cieux [7].

Dans une des tombes de la voie Latine, un médaillon de stuc décore de même le centre de la voûte ; mais la place de Pégase y est prise par un autre

1. *Pégase et l'apothéose* dans *Bull. soc. archéol. Alexandrie,* 1924, XX, p. 193. Sarc. avec cheval ailé : *Notizie Scavi,* 1886, p. 24 = CIL, VI, 20152.
2. Babelon, *Camées de la Bibl. Nat.*, 1897, pl. XXVIII, p. 122. Furtwängler, *Antike Gemmen,* pl. 60.
3. Cohen, II [2], p. 395, n° 1185.
4. Haverfield, *Archaeol. Aeliana,* 1909, p. 7 ; cf. nos *Ét. syr.*, p. 92, fig. 41.
5. *Ét. syr.*, p. 94 ss.. Cf. *supra,* ch. III, p. 180. — *Infra,* N. C. XXI.
6. Bartoli (éd. de 1706), pl. 2 ; Montfaucon, *Ant. expl.*, V, p. 52, pl. 7. Cf. Michaelis, J. A. I., 1910, XXV, p. 108, Beil. 2. Rapprocher la légende musulmane de l'ascension de Mahomet emporté par *Borak* : Blochet, *R. H. Rel.*, 1899, XL, pp. 203 ss.
7. *Symbol.*, p. 97, n. 2 ; *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 394, n. 6.

animal fabuleux[1] : un griffon porte sur sa croupe robuste une figure voilée, enveloppée de longs vêtements, qui représente l'ombre du défunt[2]. Ce monstre, d'origine orientale, était devenu l'animal sacré d'Apollon, et il a pu être substitué à Pégase parce qu'il appartenait, comme lui, au dieu solaire[3]. Mais ce n'est peut-être là qu'une interprétation tardive, car une relation était établie dès l'époque minoënne entre le griffon et la mort, et le célèbre sarcophage d'Haghia Triada figure l'apothéose d'un héros emporté sur un char traîné par deux griffons ailés, tandis que vole au-dessus de ce bige un oiseau, qui est sûrement, dans cette composition, un symbole de l'âme[4].

Char. — L'idée d'un trajet accompli dans un véhicule a évolué parallèlement à celle de la chevauchée. Comme on enterrait ou incinérait avec un puissant seigneur son cheval de chasse ou de bataille, on avait coutume, fort anciennement, d'inhumer à côté de lui son char de guerre ou d'apparat. Cet usage remonte à la préhistoire et il était déjà pratiqué notamment par les Celtes de l'époque de la Tène[5]. La croyance primitive était pareillement que ce char pouvait être utilisé par son possesseur dans une autre vie et elle s'est transmise jusqu'à Virgile avec une curieuse fidélité[6]. Enée voit paître dans les Champs-Élysées les attelages dételés de chars fantômes, car, note le poète, les héros continuent à s'adonner dans le sein de la terre au plaisir captivant qu'ils ont goûté de leur vivant. Si au temps de Pisistrate, lorsque mourut Cimon fils de Miltiade, trois fois vainqueur aux jeux olympiques avec le même quadrige, on enterra ses quatre juments en face de son tombeau au bord d'une route d'Athènes, ce fut manifestement pour lui permettre de satisfaire encore dans l'autre monde sa passion sportive[7].

Mais tout d'abord ce même char, ainsi que le cheval, devaient conduire le défunt jusqu'au royaume de Pluton[8]. De nobles personnages habitués à rouler carrosse, ne pouvaient déchoir en faisant ce long trajet en un plus modeste appareil. L'interprétation des représentations sépulcrales qui y voit un

1. Petersen, *Ann. Istit.*, 1860, p. 348 ss. ; *Monum.*, VI, pl. 43-44 ; cf. Altmann, p. 225 ss. ; nos *Ét. syr.*, p. 94, fig. 42.
2. Ombre voilée : *Symbol.*, p. 102 ; p. 322, n. 3 ; De Ruyt, p. 19, n° 42.
3. *Ét. syr.*, *l. c.*
4. Paribeni, *Monum. antichi Acc. Lincei*, 1903, XIX, p. 59 ; cf. *Ét. syr.*, p. 95, n. 2.
5. A. Grenier, *Les Gaulois*, 1945, p. 86 ; cf., p. 84.
6. Virg., *En.*, VI, 656 : « Quae gratia currum / armorumque fuit vivis, quae cura nitentes / pascere equos eadem sequitur tellure repostos ».
7. Hérodote, VII, 103.
8. Cf. Benndorf, *Das Heroôn von Giölbaschi*, Vienne, 1899, p. 31.

voyage vers l'Hadès, est certaine pour les monuments Étrusques, où le véhicule qui transporte le mort est accompagné de démons infernaux[1]. Les cippes romains, fréquents dans la haute Italie, qui reproduisent le vieux motif étrusque, n'ont point d'autre signification[2]. De même, lorsqu'on place dans les tombes près du cadavre des réductions de chars en terre cuite, c'est certainement dans l'intention de faciliter ainsi au défunt ses courses posthumes[3], comme lorsqu'on y dépose une petite barque on entend lui procurer une traversée rapide.

Toutefois aux antiques croyances qui s'attachaient à un rite ancestral s'étaient mêlées, en certaines régions, des idées mystiques encore mal élucidées. L'exploration archéologique des tumulus a prouvé que l'inhumation de chars a continué d'être pratiquée jusqu'à l'époque impériale, non seulement chez les Thraces des Balkans et les Illyriens de Pannonie, mais parmi les populations indigènes de Germanie et de Belgique. Or M. Alföldi a reconnu que ces chars funéraires étaient décorés d'une profusion d'emblèmes dionysiaques, et il a pensé, non sans raison, que ces symboles faisaient allusion aux joies d'outre-tombe dont les mystères bachiques donnaient l'espoir aux initiés[4]. Il est difficile de préciser le motif de la connexion établie entre les bacchanales et le bige ou le quadrige qu'on enterrait. Peut-être l'expédition triomphale de Dionysos dans l'Inde, où il avait conquis un pays merveilleux[5], a-t-elle été mise en relation avec le voyage que les mystes, vainqueurs de la mort, accomplissaient vers le séjour des Bienheureux.

On sera frappé de ce fait que les chevaux attelés à ces véhicules funéraires, sont souvent ailés[6]. Déjà à l'époque minoënne, les griffons d'Haghia Triada l'étaient pareillement[7]. Il en est de même au VIe siècle de l'attelage figuré sur le beau char de bronze de Monteleone en Ombrie, exécuté pour quelque seigneur étrusque par un artiste ionien ou un indigène ayant été à l'école des Grecs[8]. La même particularité se retrouve sur les stèles funéraires étrus-

1. De Ruyt, p. 129 ss. ; cf. Macchioro, p. 67 [59], n. 331 ; Malten, *l. c.*, p. 231, n. 1.
2. Macchioro, *l. c.* ; Schröder, *Bonner Jahrbücher*, 1902, CVIII, p. 69 ; *Et. syr.*, p. 102, n. 3. De même à Chypre : Perrot-Chipier, tome III, p. 620, fig. p. 419 ss.. Dans les Balkans : Kazarov, *Oesterr. Jahresb.*, 1930, XXVI (stèle de Mesembria). Tombe de Kazanlik en Thrace avec représentation d'un quadrige : *Am. J. A.*, 1945, XLIX, p. 402 ss.
3. Macchioro, p. 68 [60], note 336.
4. Alföldi, *A. C.*, 1939, VIII, p. 347 ss.
5. *R. E.*, s. v. « Dionysos », col. 1039.
6. *Ét. syr.*, p. 92, n. 5. Cf. le « char ailé » de Zeus dans le mythe du Phèdre, 246 *b*.
7. Cf. *supra*, p. 289.
8. Furtwängler, *Kleine Schriften*, II, p. 314 ss., pl. XXX ss. ; Strong, *Apotheosis*,

ques, spécialement sur les pierres tombales de Felsina [1]. Elle se reproduit encore sur les plaques en terre cuite de Locres dans la Grande Grèce, qui paraissent figurer l'enlèvement d'une femme par un démon de l'Hadès [2], motif inspiré par la représentation fréquente du rapt de Proserpine par Pluton ; c'est ainsi que dans la Catacombe de Sabazius à Rome se voit une simple mortelle ravie par le dieu chthonien [3]. Enfin l'attelage ailé réapparaît encore sur le plus ancien monument romain de l'apothéose d'un *divus* [4].

L'on a expliqué les ailes dont sont munis ces animaux mythiques, ainsi reproduits à travers les siècles par l'art funéraire, comme symbolisant la rapidité de leur course [5], et il se peut que parfois on leur ait donné ce sens terre à terre. Mais dès l'époque préhellénique il est probable que l'artiste a voulu exprimer ainsi l'idée d'une apothéose qui devait élever jusqu'au séjour des dieux célestes un mort divinisé [6]. L'intention de figurer le transfert du défunt au ciel apparaît clairement sur une stèle de Felsina où Phosphoros, l'étoile qui précède le lever du soleil, indique à l'aurige la direction à suivre [7], et aussi sur une urne cinéraire de Volterra où, sous les pieds des chevaux lancés au galop, est couché un monstre marin [8], motif souvent reproduit pour indiquer que le char porte ses occupants par-dessus l'océan loin de notre terre [9].

Lorsqu'une immortalité céleste devint le sort de tous les justes, cette interprétation resta nécessairement seule admise ; et de même que Pégase fut regardé comme un cheval solaire (p. 288), le char des morts fut identifié avec le quadrige d'Hélios. L'idée que l'aurige divin conduit un attelage à travers les champs du ciel existait depuis une époque très reculée en Babylonie et en Syrie, aussi bien qu'en Perse et en Grèce et elle est sans doute le développe-

p. 147 et pl. XV ; Ducati, *Rendic. Accad. Lincei,* 1915, p. 518 ss. ; *Storia del arte etrusca*, 1927, p. 278 ss. ; Reinach, *R. R.*, II, p. 206, 1-8.

1. Ducati, *Le pietre funerarie felsinee* (Monum antichi. Lincei, XX), 1911, p. 523 ss.; A. Grenier, *Bologne villanovienne et étrusque,* 1912, p. 429, fig. 412 ; p. 154, fig. 150; De Ruyt. *op. cit.*

2. Quagliati, *Ausonia,* 1909, III, pp. 136 ss. ; 152 ss. ; cf. Malten, *l. cit.*, p. 230 s., fig. 22.

3. *Symbol.*, p. 102.

4. Cf. *infra,* p. 292.

5. Ducati, *l. c.*, p. 691.

6. A Haghia Triada, cf. Paribeni, *op. cit.* [p. 289, n. 4]. Cf. *Symbol.*, p. 27, fig. 1, pl. 174 et pl. XVI.

7. De Ruyt, p. 125, n. 148, fig. 54. — Phosphoros devant le char de l'apothéose, cf. *Symbol.*, p. 338, note 1 ; *Ét. syr.*, p. 87, n. 4 ; et *infra,* p. 296.

8. De Ruyt, p. 70, n. 75, fig. 33.

9. Cf. *M. M. M.*, I, p. 177 ss.

ment de cette croyance très répandue chez les peuples primitifs que le disque radieux qui se meut chaque jour de l'Orient à l'Occident, est une roue courant sur le firmament[1]. Les chevaux de feu et le char de feu qui enlevèrent le prophète Elie dans un tourbillon, sont très probablement ceux de Shamash, le dieu solaire babylonien[2]. De même la légende sacrée de Mithra racontait que ce dieu, sa mission terrestre accomplie, avait été emporté par le Soleil, son allié, vers les sphères célestes, par-dessus l'océan ; et le sort triomphal qu'il avait conquis pour lui-même, il l'accordait aussi à ses fidèles[3].

Les empereurs surtout devaient devenir après leur mort les compagnons du Soleil invincible, comme ils avaient été ses protégés durant leur vie, et être conduits par lui vers les voûtes éternelles. Lucain et Stace prédisent ce destin glorieux à Néron et Domitien[4]. Et ce ne sont pas là des flatteries emphatiques, inspirées à des poètes de cour par une adulation servile. Un papyrus, trouvé dans la Haute-Égypte, nous montre la foi en cette forme d'apothéose répandue jusqu'aux extrémités de l'Empire. Phébus lui-même annonce au peuple la mort de Trajan et l'avènement de son successeur. « Je viens », dit le dieu en propres termes « de m'élever avec Trajan sur un char attelé de chevaux blancs et j'arrive vers toi pour t'annoncer qu'un nouveau prince, Hadrien, s'est soumis toutes choses grâce à sa vertu et à la Fortune de son divin père »[5]. Cette déification, obtenue par l'entremise du Soleil, faisant place au souverain sur son quadrige, resta un article de foi jusqu'à la fin du paganisme. Un panégyriste de Constantin assure que son père Constance, qui mourut à York aux confins occidentaux du monde, avait partagé la course nocturne de l'astre du jour pour remonter avec lui de l'Orient au zénith[6], et un oracle rendu à Julien l'Apostat lui prédisait qu'après avoir vaincu les Perses il serait conduit vers l'Olympe sur un char flamboyant, secoué dans les tourbillons de l'orage, pour atteindre le palais de son père dans la lumière éthérée[7]. Julien se regardait en effet comme le fils spirituel du Soleil qu'il espérait aller rejoindre[8].

1. Cf. *Ét. syr.*, p. 96.
2. *II Reg.*, 23, 11.
3. *Ét. syr.*, p. 103.
4. Lucain, I, 45 ; Stace, *Théb.*, I, 27 ; cf. *Silves*, IV, 1 avec la note de Vollmer. Cf. *Symbol.*, p. 97.
5. Kornemann, *Klio*, VII, p. 278 ss. ; *Ét. syr.*, p. 98, n. 3.
6. *Paneg.* VI (Maxim. et Const.), 14 (p. 160 Bährens).
7. Eunape, *Hist.*, fr. 26 (F. H. G., IV, p. 25).
8. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 380.

Au témoignage des écrivains s'ajoute celui des monuments pour montrer la vitalité qu'avaient conservée les vieilles idées mythologiques dont s'inspirait le culte orientalisant des empereurs. Sans doute les théologiens n'y voyaient-ils que des symboles ; et ils expliquaient avec les Néoplatoniciens le véhicule (ὄχημα) qui faisait remonter les âmes au Soleil, comme une attraction exercée par les rayons de l'astre générateur et sauveur ou comme une enveloppe astrale et aérienne que l'âme avait revêtue en s'abaissant vers la terre[1]. Mais la crédulité des foules restait fidèle à une conception beaucoup plus matérielle, celle que l'art n'a pas cessé de rendre sensible aux yeux. La plus ancienne représentation plastique de l'apothéose à Rome, nous montre déjà Jules César debout sur un char qu'enlèvent quatre chevaux ailés[2], et les monnaies de consécration, frappées pour commémorer l'ascension des *divi* vers l'Olympe, figurent fréquemment au sommet du bûcher qui a consumé la dépouille mortelle du souverain, un quadrige où celui-ci prend place pour être porté vers le ciel[3].

Etre entraîné vers les dieux sidéraux sur l'attelage rapide du Soleil ne resta pas le privilège des Césars. On voit le quadrige figuré sur les tombes de très modestes personnages[4]. On lit même ces mots révélateurs sur un autel funéraire de Rome : *Sol me rapuit*[5].

Oiseau. — Il était possible de gagner les astres avec une célérité encore accrue en recourant à l'aviation. Chez tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée était anciennement répandue l'idée que l'essence ou l'être qui animait l'homme s'échappait du cadavre sous la forme d'un oiseau, surtout d'un oiseau de proie, car les âmes pour ne pas périr devaient se nourrir de sang, principe de vie[6]. Les Harpyes et les Sirènes ont été primitivement ces esprits des morts devenus des vampires avides de sucer la liqueur vivifiante[7]. Les vases et les stèles funéraires de la Grèce nous offrent une multitude de représentations de l'âme-oiseau, et à l'époque romaine des vestiges de cette antique conception subsistaient encore. En Syrie on voit

1. *Ét. syr.*, p. 105, n. 1 ; et *infra*, ch. VIII, p. 355.
2. Cf. *Ét. syr.*, p. 99.
3. *Ibid.*
4. Esperandieu, II, n. 1510 ; Altmann, n. 76 ; cf. 208.
5. CIL, VI, 29954, cf. *supra*, ch. III, p. 180.
6. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902 ; cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. « Seirenen » ; *Ét. syr.*, p. 56 ss.
7. *Symbol.*, pp. 109, 327. Sur les *volaticae mulieres* qui sont des striges, cf. Wolters, *Akad. Munich*, 1928, Abhandl. 1, p. 14.

fréquemment un aigle prendre sur les tombeaux la place qu'occupe ailleurs le portrait du défunt [1] ; c'est sous cette forme que celui-ci a quitté notre bas-monde. La magie ramasse souvent les idées que l'évolution des croyances a laissé tomber, et les sorciers prétendaient, s'il faut en croire Arnobe, pouvoir munir d'ailes leurs dupes, lorsqu'elles se libéreraient de leurs corps, afin de leur permettre de voler vers les cieux [2]. Lorsque les écrivains nous disent ainsi que l'âme pure « s'envole » vers les astres, cette expression si souvent répétée à la suite de Platon [3], n'est pas une simple métaphore, mais plutôt une façon de parler traditionnelle, prise d'abord au sens matériel et que le langage avait conservée en lui donnant une signification figurée. Une épigramme tardive composée pour le tombeau de Platon lui-même, est bien caractéristique : « Aigle, pourquoi es-tu perché sur cette tombe, ou duquel des dieux, dis-moi, regardes-tu de loin la demeure étoilée ? — Je suis », répond l'oiseau, « l'image de l'âme de Platon qui s'est envolée vers l'Olympe. La terre attique possède son corps, né de la terre » [4]. Lucien, dans son *Icaroménippe* a raillé les prétentions des philosophes en montrant Ménippe s'attachant des ailes aux épaules pour prendre son vol vers les astres et pénétrer ainsi les secrets du monde [5]. Le mythe de Dédale s'échappant du labyrinthe de Crète par la voie des airs a été interprété même par des chrétiens comme une image de l'âme gagnant les hauteurs du ciel [6].

L'idée primitive de l'âme-oiseau se transforma en celle de l'âme portée par un oiseau. C'est en Syrie, semble-t-il, que s'opéra ce changement. Une croyance très répandue à l'époque romaine voulait que l'âme fût enlevée par un aigle, qui était dans ce pays le volatile du Soleil, celui-ci étant conçu comme un disque ailé volant à travers les espaces célestes. Le roi des oiseaux était le serviteur ou plutôt l'incarnation de l'astre-roi, et c'est vers lui qu'il transportait sa charge psychique. C'est pourquoi un aigle prenant son essor et tenant la couronne, emblème de la victoire obtenue sur la mort, est un motif ordinaire de décoration sépulcrale à Hiérapolis et dans toute la Syrie du Nord [7]. Le

1. *Et. syr.*, p. 45 ss.
2. Arnobe, II, 33 : « Cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis » ; cf. II, 62.
3. Platon, *Phèdre*, 146 *b* ; cf. *Symbol.*, p. 109, n. 3 ; p. 110, n. 1 ; Horace, *Odes*, III, 2, 23 (*fugiente penna*) ; Kaibel, *Epigr.* 312, 3.
4. Diogène Laërce, III, 44 ; *Anthol. Pal.*, VII, 62.
5. Lucien, *Icarom.*, 2-3.
6. Courcelle, *R. E. A.*, 1944, XLVI, p. 66 ss.
7. *Ét. syr.*, pp. 40 ss., 58 ss. ; Mouterde et Poidebard, *Le limes de Chalcis*, 1945, p. 213 et pl. CXVII.

vigoureux rapace enlevait, non dans ses serres, comme il fait Ganymède, mais sur son dos les mortels jugés dignes de monter vers le ciel. Ce type n'est pas emprunté à la nature ; nul oiseau de proie, dans aucun pays du monde, n'a jamais soutenu ainsi un fardeau. Un motif aussi étrange s'inspire manifestement d'une légende de la Fable, peut-être du mythe babylonien d'Etana [1]. L'ancien Testament nous fournit la preuve que le motif de l'aigle transportant une charge sur le dos était courant dans les pays sémitiques [2]. Un récit qui apparaît d'abord dans le Pseudo-Callisthène, a utilisé ce vieux thème oriental [3]. Il raconte qu'Alexandre, arrivé aux extrémités de la terre, voulut entrer au séjour des Bienheureux. Dans cette région vivaient de grands



Fig. 7. — Apothéose d'Homère entre l'Iliade et l'Odyssée.

oiseaux blancs très familiers. Des soldats s'amusèrent à se hisser sur leur échine et ces bêtes merveilleuses s'envolèrent aussitôt en les emportant. Alexandre en captura deux, leur imposa un joug auquel il suspendit un sac de cuir où il s'installa, puis il tendit au bout d'une longue lance un foie de cheval comme appât aux rapaces qui, pour le dévorer, prirent leur essor et élevèrent le conquérant jusqu'au ciel ; après quoi ils le ramenèrent sur la terre. C'est là un conte oriental qui, au cours d'une longue vie, assuma des formes variables et dont les héros sont des personnages divers. Les oiseaux blancs y deviennent parfois des griffons ou des aigles.

C'est encore un aigle qui apparaît portant Homère assis sur son dos dans une

1. *Ét. syr.*, p. 82.
2. Exode, 19, 4 ; Deut., 32, 11. Cf. *Ét. syr.*, p. 84.
3. Gabriel Millet, *Syria,* 1923, IV, p. 88-133.

représentation de l'apothéose du poète (fig. 7) qui décore une pièce d'orfèvrerie d'Herculanum dans le style de la toreutique alexandrine [1]. Le même type fut ensuite largement reproduit pour figurer celle des empereurs sur les bas-reliefs, pierres gravées ou médailles de consécration [2]. L'aigle, oiseau du dieu solaire, porte à son maître, les princes qui ont été les protégés et les représentants du *Sol invictus* sur la terre. Le cérémonial des funérailles impériales à Rome, réglées par un protocole traditionnel, montre combien était restée vivace cette croyance d'origine asiatique. On lâchait toujours du sommet du bûcher, où le cadavre devait être incinéré, un aigle, qu'on supposait devoir emporter l'âme du souverain vers les espaces éthérés [3].

L'aigle n'exerça pas en faveur des princes seuls la fonction qui lui était dévolue. Le mode singulier d'aviation que les artistes n'hésitèrent pas à imposer aux Césars, fut étendu par eux au commun des mortels. Ainsi sur une stèle funéraire provenant de Rome [4], on voit un jeune homme drapé dans sa toge, dangereusement campé sur le dos d'un aigle lancé en plein vol. A droite un enfant ailé tenant une torche semble lui montre la route : c'est Phosphoros, l'étoile du matin, que la sculpture a souvent représenté sous cette forme devant le quadrige du Soleil [5]. A terre, un autel rappelle le culte qui sera rendu à l'adolescent héroïsé et dans le fronton, près de sa tête, une couronne symbolise la victoire qu'il a remportée sur le trépas. La fantaisie des artistes a même pu combiner l'enlèvement du défunt par un oiseau avec le transport dans un char. Les charmantes fresques du tombeau d'Octavia Paulina, sur la Voie Triomphale, figurent cette fillette conduite dans les Champs Élysées par Érôs sur un bige attelé de deux colombes [6].

Nous l'avons fait observer plusieurs fois, la mentalité des anciens admettait la coexistence de traditions contradictoires sur la vie d'outre-tombe, et la juxtaposition de croyances opposées ne la choquait ni dans la poésie ni dans l'art funéraire. Les représentations du voyage dans le ciel nous en offrent maint exemple. Les défunts pouvaient être conduits dans un char ou portés par un cheval ou par un aigle, et l'on voit combinés ou rappelés simultanément deux de ces modes d'ascension. Sur un diptyque consulaire

1. *Ét. syr.*, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 75.
3. Comme l'affirme Hérodien, IV, 2, 11 ; cf. Dion Cassius, LVI, 42 ; LXXIV, 5 ; *Ét. syr.*, p. 72, n. 3.
4. Bas-Relief du Musée National de Copenhague : *Ét. syr.*, p. 87, fig. 39.
5. Cf. *supra*, p. 291, note 7.
6. Tombeau d'Octavia Paulina : *Symbol.*, p. 345, fig. 76.



Stèle d'Albano Laziale.
Le mort emporté sur un cheval, dont un aigle tient la rène dans son bec.

représentation de l'apothéose du poète (fig. 7) qui décore une pièce d'orfèvrerie d'Herculanum dans le style de la toreutique alexandrine[1]. Le même type fut ensuite largement reproduit pour figurer celle des empereurs sur les bas-reliefs, pierres gravées ou médailles de consécration[2]. L'aigle, oiseau du dieu solaire, porte à son maître, les princes qui ont été les protégés et les représentants du *Sol invictus* sur la terre. Le cérémonial des funérailles impériales à Rome, réglées par un protocole traditionnel, montre combien était restée vivace cette croyance d'origine asiatique. On lâchait toujours du sommet du bûcher, où le cadavre devait être incinéré, un aigle, qu'on supposait devoir emporter l'âme du souverain vers les espaces éthérés[3].

L'aigle n'exerça pas en faveur des princes seuls la fonction qui lui était dévolue. Le mode singulier d'aviation que les artistes n'hésitèrent pas à imposer aux Césars, fut étendu par eux au commun des mortels. Ainsi sur une stèle funéraire provenant de Rome[4], on voit un jeune homme drapé dans sa toge, dangereusement campé sur le dos d'un aigle lancé en plein vol. A droite un enfant ailé tenant une torche semble lui montre la route : c'est Phosphoros, l'étoile du matin, que la sculpture a souvent représenté sous cette forme devant le quadrige du Soleil[5]. A terre, un autel rappelle le culte qui sera rendu à l'adolescent héroïsé et dans le fronton, près de sa tête, une couronne symbolise la victoire qu'il a remportée sur le trépas. La fantaisie des artistes a même pu combiner l'enlèvement du défunt par un oiseau avec le transport dans un char. Les charmantes fresques du tombeau d'Octavia Paulina, sur la Voie Triomphale, figurent cette fillette conduite dans les Champs Élysées par Érôs sur un bige attelé de deux colombes[6].

Nous l'avons fait observer plusieurs fois, la mentalité des anciens admettait la coexistence de traditions contradictoires sur la vie d'outre-tombe, et la juxtaposition de croyances opposées ne la choquait ni dans la poésie ni dans l'art funéraire. Les représentations du voyage dans le ciel nous en offrent maint exemple. Les défunts pouvaient être conduits dans un char ou portés par un cheval ou par un aigle, et l'on voit combinés ou rappelés simultanément deux de ces modes d'ascension. Sur un diptyque consulaire

1. *Ét. syr.*, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 75.
3. Comme l'affirme Hérodien, IV, 2, 11 ; cf. Dion Cassius, LVI, 42 ; LXXIV, 5 ; *Ét. syr.*, p. 72, n. 3.
4. Bas-Relief du Musée National de Copenhague : *Ét. syr.*, p. 87, fig. 39.
5. Cf. *supra*, p. 291, note 7.
6. Tombeau d'Octavia Paulina : *Symbol.*, p. 345, fig. 76.



Stèle d'Albano Laziale.
Le mort emporté sur un cheval, dont un aigle tient la rène dans son bec.

du British Museum, du sommet du bûcher qui a incinéré son corps un empereur s'élève dans un quadrige, et deux aigles gigantesques, qui prennent leur essor, le guident vers le séjour des dieux [1].

Un sarcophage de la villa Doria-Pamphili représente l'apothéose d'un adolescent [2] : il est emporté au-dessus de la Terre étendue, monté sur un char que conduit Hermès psychopompe ; mais ce jeune homme, aurige d'outre-tombe, s'appuie en même temps sur un aigle éployé prenant son vol, qui l'aide à monter dans les airs [3]. Plus étrange est le sujet figuré sur une stèle trouvée récemment à Albano près de Rome [4]. Elle porte l'épitaphe d'un enfant de deux ans qui, ravi par l'aigle de Zeus, dit l'épitaphe, siégera comme parèdre de l'étoile du matin et du soir ; et le bas-relief qui accompagne l'inscription nous montre ce mort héroïsé le front surmonté d'un astre à sept rayons, chevauchant un coursier lancé au galop, tandis qu'un aigle a saisi dans son bec crochu la corde tressée d'un licol et dirige l'ascension de cette monture d'une ombre.

L'ivoire du British Museum n'associe pas seulement le char à l'aigle de l'apothéose : à sa partie supérieure, l'empereur divinisé est soulevé sur les bras de deux génies des Vents et porté vers les dieux, qui à côté du zodiaque se préparent à l'accueillir. Cette forme de l'ascension est étroitement liée à l'idée du vol des âmes ailées qui fendent les airs. La force des vents pouvait être conçue comme l'intervention, dans l'eschatologie, d'un facteur purement physique, et comme telle se recommander aux yeux des philosophes stoïciens ; mais elle reposait sur un fond mythologique que réussissait mal à dissimuler une interprétation rationnelle. Les Vents étaient pour un polythéisme naturiste des divinités bienveillantes ou hostiles, qui favorisaient ou contrariaient la montée des esprits des morts. Leur souffle bénin et propice pouvait élever doucement ceux-ci vers leur séjour céleste. Mais les ouragans pouvaient aussi les saisir dans leurs tourbillons, les cyclones les entraîner dans leurs trombes et en arracher violemment les souillures qui s'étaient attachées à eux et les alourdissaient. Nous avons déjà signalé cette double fonction des Vents à propos de la localisation des Enfers entre la terre et la lune [5].

1. *Ét. syr.*, p. 101 ; *Symbol.*, p. 176 et pl. XIV.
2. *Symbol.*, p. 336 et pl. XXXVII ; *Syria*, 1929, X, p. 235, pl. XLIII.
3. Sur cette combinaison, cf. Deubner, *Röm. Mitteil.*, 1912, XVII, p. 10.
4. A. Galieti, *Röm. Mitt.*, 1943, LVIII, p. 70 ss. et pl. III ; cf. *supra*, ch. III, p. 184; J. Keil, *Oesterr. Jahresb.*, XXXV, 1943 ; *Année épigraphique*, 1945, XXIV, p. 174, n. 119.
5. Cf. *supra*, ch. IV, p. 208 ; *Symbol.*, pp. 105, n. 3 ; 117 ; 149.

Echelle, navire, cheval, char, oiseau, et même vents, tous ces moyens supposés d'atteindre le ciel, répondent aux conceptions naïves d'une époque très reculée. Ils partent de la supposition qu'un poids doit être soulevé ; ils impliquent à peine une séparation du corps et de l'âme et ont été imaginés à une période primitive où les philosophes n'avaient pas encore fait prévaloir une distinction tranchée entre les différentes parties de l'être humain. Ces procédés divers pour s'élever vers la voûte étoilée nous reportent à un niveau religieux extrêmement bas, et les théologiens éclairés ne les acceptaient plus que comme des symboles ; mais ces survivances de très anciennes conceptions continuaient à être reçues et comprises littéralement par la simplicité des esprits vulgaires. L'antique croyance que les héros pouvaient être transportés, tels qu'ils avaient vécu, soit dans les Iles des Bienheureux, soit dans l'Olympe [1] ne disparut jamais de la foi populaire, bien que la philosophie s'élevât contre elle et affirmât que rien de ce qui est formé de la terre ne pouvait être admis dans la zone éthérée [2] et que seul, l'*eidôlon,* s'il était resté pur et léger, pouvait s'y élever. Une épitaphe insiste sur cette idée que, le corps étant consumé, l'âme restée vivante est divinisée [3]. Toutefois l'apothéose des empereurs, de même que celle des monarques hellénistiques [4], implique que, comme les dieux, dont c'est, suivant Platon, le caractère propre [5], ils continuent à vivre corps et âmes réunis. D'autres hommes privilégiés, immortalisés par une déification semblable, passaient pour avoir continué dans un séjour divin, sans interruption, ni désincarnation, l'existence qu'ils avaient commencée ici-bas, tels Antinoüs ou Apollonius de Tyane [6]. Ces enlèvements exceptionnels furent toujours des miracles acceptés par la crédulité des masses incultes.

Cependant cette ascension prodigieuse était seulement l'apanage glorieux de quelques héros insignes. Pour la foule des esprits qui quittaient leur corps terrestre, la route qui conduisait au ciel était semée d'obstacles. De vieilles superstitions helléniques se mêlaient aux chimères de l'Orient pour l'encombrer de résidus mythologiques, et la dernière étape du voyage des âmes n'était pas la moins dangereuse.

Selon l'opinion commune l'air était peuplé de démons qui pouvaient être

1. Cf. *supra,* ch. III, p. 146.
2. Plutarque, V. *Romulus,* 28 ; cf. *supra,* p. 120.
3. CIL, VI, 30157 = *C. E.* 975 : « Corpore consumpto, viva anima, deus sum ».
4. Wilcken, *S. A. B.*, 1938, p. 318 ; et *Symbol.*, p. 67, n. 2.
5. Platon, *Phèdre,* 246 c.
6. Immortalité psycho-corporelle : cf. Rohde, *Psyche,* II, p. 376 ss. = tr. fr., p. 568 ss.

bienfaisants ou maléfiques. Nous avons déjà signalé en parlant des supplices infernaux l'influence exercée sur cette croyance par le mazdéisme[1]. Le dualisme iranien accentua l'opposition entre ces génies propices ou hostiles aux esprits des morts[2]. Une partie de cette seconde classe était formée des âmes coupables, que leurs fautes condamnaient à errer près de la surface de la terre. Jalouses et cruelles, elles prenaient plaisir à infliger des tortures à leurs congénères, quand celles-ci, par leur impiété, s'étaient exposées sans défense à la malignité de ces tortionnaires. Mais des puissances secourables protégeaient les justes contre leurs assauts. Celles-ci favorisaient leur ascension, que leurs adversaires s'efforçaient d'empêcher ou de retarder[3]. Ainsi l'atmosphère devint le siège d'une lutte incessante entre les démons du bien et du mal, bataille dont l'enjeu était le salut de celui qu'ils se disputaient. Le combat des *dévas* et des *yazatas* pour la possession de l'âme exhalée par le mourant, est un des traits caractéristiques de l'eschatologie mazdéenne et il devait devenir un thème habituel des descriptions païennes ou chrétiennes du voyage posthume à travers l'atmosphère[4].

Suivant une opinion largement accréditée, les épreuves de cette âme cessaient lorsqu'elle parvenait à la sphère de la lune, frontière entre le monde du devenir, soumis à la mutabilité et à la corruption, et la région de l'univers où les mouvements harmonieux des astres divins sont régis par des lois éternelles. C'est là, qu'après des tribulations sans nombre, l'âme en peine devait trouver à jamais le repos[5]. Mais les périls auxquels cette âme était exposée pouvaient ne point disparaître, lorsqu'après avoir franchi la zone dangereuse de l'air, elle atteignait la lune. Ceux qui croyaient que les esprits des défunts remontaient vers l'empyrée en traversant les sphères planétaires, se représentaient celles-ci comme percées chacune d'une porte que gardait un poste avec un commandant (ἄρχων)[6], ou, comme on disait souvent aussi, un douanier

1. Cf. *supra,* ch. IV, p. 219 ; *infra,* ch. VIII, p. 370.
2. *Mages hellén.*, I, p. 178 a, II, p. 275 ss.
3. Tatien, 16, *Mages hell.*, II, p. 295, n. 1 ; Porphyre, *De regressu animae,* fr. 2, Bidez ; *C.-R. Acad. Inscr.*, 1944, p. 113, p. 117 ss. ; Nock, *Harvard theological review*, 1941, XXXIV, p. 102 ss.
4. Cf. p. ex. *Historia Iosephi lignarii* dans Tischendorf, *Evang. apocrypha,* 1876, p. 127 : « Michael praebeat itineris mei socium, usque dum ad te perduxerit... Ne autem permittas ut daemones aspectu formidabiles accedant ad me in via qua iturus sum donec ad te feliciter perveniam. Neque sinas ut ostiarii animam meam ingressu paradisi prohibeant. — *Symbol.*, pp. 501 et 504.
5. *Symbol.*, p. 138, p. 194, cf. *supra,* p. 177.
6. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* ; Bousset, *Hauptprobleme*

(τελώνης). Celui-ci était chargé de visiter le bagage moral de celui qui se présentait, et d'exclure les indésirables ; pour donner le change à cet inquisiteur on usait parfois d'un subterfuge en imposant au mort un faux nom[1].

Les mystères prétendaient fournir à leurs initiés des mots de passe qui fléchissaient ces gardiens incorruptibles[2]. Ils enseignaient des prières ou des incantations qui rendaient propices les puissances malveillantes ; contre les coups de celles-ci ils immunisaient les fidèles par des tatouages (στίγματα), des sceaux (σφραγίδες) ou des onctions[3]. Les instructions qu'on donnait auparavant au mort pour lui faciliter la descente dans les Enfers (p. 248), servent maintenant à lui rendre aisée l'ascension vers les sphères sidérales. Les prétentions des magiciens rivalisaient à cet égard avec celles des prêtres orientaux. Ils se targuaient même de pouvoir transporter leurs clients au ciel durant leur vie terrestre[4]. Le papyrus de Paris, faussement dénommé « Liturgie mithriaque », offre l'exemple le plus caractéristique de cette littérature superstitieuse[5].

Toutefois le bienfait suprême qu'on espérait de la religion au moment de la mort était qu'elle fournît à l'âme un guide pour la sauvegarder dans le voyage accidenté à travers les tourbillons de l'air, de l'eau et du feu, et les sphères mouvantes des cieux, dans cette région du monde que hantaient les diables toujours aux aguets. Dans un mythe du Phédon[6], Platon avait déjà parlé du démon personnel de chacun des trépassés qui, après l'avoir accompagné pendant sa vie, était chargé de lui servir de « conducteur » dans l'Hadès, afin qu'il ne s'égarât pas sur cette voie souterraine coupée de bifurcations et de carrefours. Le même mot (ἡγεμών) est appliqué plus tard au psychopompe, qui mène les âmes vers le ciel, qu'il soit un démon[7], un ange[8] ou un

der Gnosis, 1907, p. 8 ss., p. 21 ss.. Cf. *R. E.*, s. v. « Gnosis », col. 1510, § 6. Ἄρχων ; *Relig. Orient.*, p. 264, n. 88.

1. *Symbol.*, p. 144, n. 1 et add. p. 502.

2. Dieterich, *Mithrasliturgie,* p. 6, p. 20 ss.

3. Cf. *supra,* ch. V, p. 237 ; Relig. orient., 215, 13 ; 261, 68. Lilliebjorn, *Ueber religiöse Signierung in der Antike,* Diss. Upsal, 1933. — N. C. XXV.

4. Arnobe, II, 62. — *Supra,* p. 294.

5. Dieterich, *l. c.*

6. Platon, Phédon, 107, *d.* Cf. Hiéroclès dans Photius, *Bibl.* p. 466 *b.* ; Boyancé, *Les deux démons personnels* (*R. Phil.*, 1935), p. 190.

7. Démons psychopompes : Lucien, *Demosth. encomium,* 50 ; Olympiodore, *In Phaed.* C. III, 1 (p. 192, 15 Norvin), et D, ρι′ (p. 233, 25).

8 *Les anges du paganisme* (*R. H. Rel.*, 1915, p. 178 ss.) ; Andres, *R. E.* Suppl. III, s. v. « Angelos », p. 110, 28 ss. ; *Pap. magica,* I, 178 ss. (p. 10, Preisendanz). *Ange-*

dieu[1]. Son intervention est signalée non seulement par les philosophes platoniciens, mais aussi dans les inscriptions funéraires, telle la curieuse épitaphe métrique d'un marin mort à Marseille[2] : « Parmi les morts il y a deux sociétés : l'une se meut sur la terre et l'autre se mêle dans l'éther aux chœurs des étoiles. J'appartiens à celle-ci, ayant obtenu un dieu pour guide ». Ce dieu psychopompe qui escorte les morts conserve souvent le nom d'Hermès, car si celui-ci était toujours l'introducteur des nouveaux venus dans le royaume des ombres, il cumulait cette fonction avec celle de protecteur des justes dans leur trajet aérien, dont il assurait la sécurité[3]. Une épitaphe du premier siècle de notre ère s'adresse ainsi au défunt : « Hermès aux pieds ailés, te prenant par la main, t'a conduit vers l'Olympe et t'a fait briller parmi les étoiles »[4]. Ce messager n'a jamais été dépouillé de la charge qui lui appartenait traditionnellement, et les philosophes pouvaient justifier par une interprétation psychologique la mission du dieu de la raison auprès des morts[5]. Toutefois c'est à Hélios que le rôle d' « anagogue » est le plus souvent dévolu à la fin du paganisme sous l'influence combinée d'un mazdéisme chaldaïsant[6] et de la théologie solaire[7]. A la fin des *Césars* l'empereur Julien se dit convaincu que Mithra, — le *Sol invictus* qu'il s'est rendu propice — sera le conducteur (ἡγεμὼν θεός) qui lui permettra de quitter ce monde avec l'espoir d'un sort meilleur[8] et nous avons vu (p. 288) qu'Hélios emportait les Élus sur son quadrige rapide vers les hauteurs célestes.

Arrivées au terme de leurs pérégrinations et de leurs épreuves les âmes pieuses viendront, aux confins supérieurs du monde ou au-delà de ses limites,

lus bonus dans la catacombe des Sabaziates, *Rel. orient.*, p. 64 ; cf. *supra*, ch. V, p. 257. Cf. Nock, *Harvard theological review*, 1941, XXXIV, p. 102 ss.. Anges psychopompes et Vents : *Pisciculi* (*Festschrift Dölger*), Munich, 1939, p. 70 ss.. Anges chrétiens psychagogues : Cabrol., s. v. « Anges », 2130, ss.

1. *Rel. orient.*, p. 227, n. 51 ; p. 264, n. 90.
2. IG. XIV, 2462 ; Kaibel, *Epigr.*, 650.
3. Artemidore, IV, 72 ; Pétrone, 29, 5. *Mercurius nuntius* dans la catacombe des Sabaziates, *supra*, p. 300, n. 8. Hermès conduit les âmes εἰς τὸν Ὕψιστον : Diog. Laërce, VIII, 31 ; Julien, *Or. VII*, p. 232 D ; *Symbol.*, p. 116, n. 4 ; cf. *supra*, p. 300, n. 8.
4. Haussoulier, *R. Ph.*, 1909, XXIII, p. 61. Hermès conduit le char de l'apothéose, *supra*, p. 297. Hermès, dieu psychopompe en Syrie : Dussaud, *Monuments Piot*, 1929, XXX, p. 87; Seyrig, *Heliopolitanus* (*Bull. Musée Beyrouth*, I, p. 924), et *Antiquités Syriennes*, III, 1946, p. 145, n. 16. — N. C. XXVII.
5. Hermès Trism., *Poim.*, XII, 12 ; cf. Ammien Marc., XVI, 5, 1.
6. *M. M. M.*, I, p. 210 ; *Mages hell.*, p. 285, n. 2.
7. Cf. *supra*, ch. III, 111, p. 180.
8. Julien, *Césars*, p. 336 c ; cf. N. C. IX.

rejoindre les héros et retrouver les dieux. Mais si l'on se demande quelles idées avaient cours sur le séjour qu'habitaient ces âmes bienheureuses et sur la félicité qui leur était réservée, on s'apercevra que de vieilles traditions mythologiques continuaient jusqu'au bout à coexister avec les doctrines des philosophes. Ceux-ci peuvent enseigner que les sages éprouveront dans l'autre vie une joie indicible au spectacle de notre monde et des cieux étoilés, dont leur raison pénétrera alors tous les mystères[1]. Ou bien, pour ces théologiens, la béatitude céleste ou supra-céleste consistera à s'absorber dans la contemplation éternelle de l'Être suprême[2]. Mais jamais les esprits simples ne se convertiront à un credo aussi abstrait, et ils continueront à attendre de l'existence d'outre-tombe des jouissances beaucoup plus matérielles. Sans doute les masses vulgaires ont-elles eu, à toutes les époques, une religion très différente de celle que se forment les intelligences élevées, mais le fait caractéristique dans le paganisme romain est que certains mystères persistaient à faire espérer à leurs initiés les plaisirs les plus grossiers, telle une ébriété sans fin, ou un érotisme sempiternel[3], et que le séjour céleste où doivent se réunir les élus ne cessa pas d'être dépeint comme un jardin ombreux et fleuri et rappela toujours la *pairi daeza* des anciens Perses, à qui ce lieu de récréation a dû son nom de « Paradis »[4]. Tant il est vrai, comme ce chapitre achèvera, nous l'espérons, de le montrer, que dans l'eschatologie païenne des idées contradictoires appartenant à des âges différents et à des stades successifs de la mentalité religieuse ont toujours vécu côte à côte parmi les croyants jusqu'à souvent cohabiter dans le cerveau d'un même individu.

1. *Supra,* p. 160, ch. III.
2. *Supra,* ch. V, p. 266.
3. *Supra,* ch. V, p. 257 et note 2.
4. *Supra,* ch. I, p. 43 ss. Cf. Augustin, *Contra Faustum,* XV, 6 : « Invitat te doctrina daemoniorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris et ad campos ubi scatent aromata, cuius arbores et montes, maria et flumina dulce nectar fluunt per omnia saecula ». — A comparer avec S. Ephrem Syrien, dans T. Andrae, *Mahomet,* p. 87. — Pour l'Islam, cf. *Qor.* 37^{39-47} ; 55^{46-78} ; 56^{10-39} ; 76^{11-23} ; dont il faut rapprocher Bistâmî, que le paradis des hoûris ne saurait rassasier le cœur des élus (L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane,* p. 252).

CHAPITRE VII

L'ASTROLOGIE ET LES MORTS PRÉMATURÉES [1]

I. — Doctrines astrologiques et opérations magiques.

Lorsque la religion astrale se répandit dans le monde gréco-romain, elle y introduisit avec elle un principe qui logiquement aurait dû la détruire et abolir la croyance en une immortalité céleste accordée comme récompense à la vertu [2]. A la diffusion des cultes orientaux fut liée celle de l'astrologie, et celle-ci enseigna que tous les phénomènes de la nature et les événements de l'existence humaine étaient soumis à une fatalité inéluctable comme la loi inflexible qui régit les révolutions des sphères étoilées,

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege [3].

1. Le contenu de ce chapitre a fait l'objet d'une conférence à l'Ecole Normale supérieure en 1943, et la majeure partie en a été imprimée, sans les notes, dans les *Publications* de cette Ecole (Section des lettres, tome II), Paris, 1945.
2. Cf. *supra*, ch. III, p. 142.
3. Manilius, IV, 14; Cf. *Relig. orient.*, p. 165, n. 58.

Le stoïcisme, en adoptant l'apotélesmatique, conféra son autorité philosophique au dogme d'une nécessité irrésistible déterminant, dès la naissance, le cours de la vie de chacun et l'instant de sa mort[1]. Mais, si un Destin inexorable règle avec une rigueur mathématique le sort qui nous est échu, aucune prière ne peut modifier ses arrêts, et les supplications adressées aux dieux étant impuissantes à obtenir d'eux quelque faveur ou à détourner, grâce à eux, un malheur menaçant, le culte devient inefficace et déraisonnable. Il se trouva en effet des adeptes éminents de l'astrologie qui proclamèrent cette conviction et s'abstinrent de toute pratique religieuse. Suivant eux les cérémonies sacrées étaient, pour parler comme Sénèque, « les consolations d'esprits maladifs »[2].

C'est au prix d'un illogisme flagrant que la souple dialectique des Grecs s'efforça parfois de concilier l'antinomie d'une fatalité déclarée omnipotente et de la foi en un secours obtenu des étoiles divines par la piété envers elles[3], et que la religion même prétendit soustraire les âmes d'élite à la domination de la Nécessité[4].

En outre, la morale présupposant le libre arbitre, le déterminisme détruit la responsabilité : c'est le reproche constamment adressé à l'astrologie par ses adversaires[5]. Si le caractère et les actions des individus dépendent fatalement de la position des étoiles, s'ils sont des héros ou des criminels nés, il n'y a plus ni mérite, ni démérite, ni vertu, ni vice ; les récompenses et les châtiments ne se justifient ni en cette vie ni en l'autre, et la doctrine d'une rétribution posthume est dépourvue de fondement.

Aussi voyons-nous l'astrologie scientifique, telle que l'ont formulée les Grecs, faire abstraction de la destinée d'outre-tombe et limiter ses prédictions à la vie terrestre[6]. Elle élimine systématiquement toute indication sur le sort que les influences astrales réservent aux défunts dans l'au-delà. Les théoriciens

1. Sénèque, *De Provid.*, V, 7 : « Fata nos ducunt, et quantum cuique temporis restat, prima hora disposuit ». Cf. *Relig. or.*, p. 286, n. 18, et *infra*, p. 308, n. 2.
2. Sén., *Quaest nat.*, II, 35 « Expiationes et procurationes nihil aliud esse quam aegrae mentis solatia. Fata inrevocabiliter ius suum peragunt, nec ulla commoventur prece » ; *Suétone,* Tibère, 60 : « Circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae plenusque persuasionis cuncta fato agi ». Cf. Manéthon, I, 196 ss. ; *Relig. or.*, p. 290, notes 65-66 ; *Egypte astr.*, p. 205, n. 2.
3. Cf. *Relig. or.*, p. 67 ; Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 28 ss.
4. Cf. p. ex. les *Oracles chaldaïques, infra,* ch. VIII, p. 361. — N. C. XXII.
5. Sur cette polémique, cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 593 ss., p. 620 ss.
6. Cf. sur ce qui suit l'*Egypte astr.*, p. 205 ss.. L'abbé Drioton, R. A., 1988, p. 272, note que déjà les présages égyptiens ne font aucune place à la destinée des morts.

qui ont formulé ses préceptes, partageaient le scepticisme scientiste des clercs de l'âge hellénistique. Les espérances dont les vieilles religions avaient bercé l'humanité étaient fallacieuses. C'était de leur vivant que ceux qui contemplaient avec une ferveur intense le ciel étoilé, pouvaient être transportés, dans le ravissement de l'extase, au milieu des divinités sidérales qui leur révélaient leur nature et la cause de leurs mouvements harmonieux[1]. Ptolémée a traduit cette conviction en des vers expressifs[2] :

Je ne vis, je le sais, qu'un seul jour et je meurs....
Mais lorsque mon esprit des astres suit les chœurs,
Mes pas quittent la terre, et je me rassasie,
Festoyant avec Zeus, de divine ambroisie.

Le mysticisme astral se suffisait à lui-même, et il pouvait se combiner avec une philosophie qui limitait toute certitude à la vie présente.

Si telle a été l'attitude de l'astrologie érudite à l'égard de la vie future, cependant en une doctrine aberrante, qui n'a pas été transmise dans les traités des doctes généthlialogues, s'est maintenue la croyance à des peines posthumes. Des souffrances n'y sont pas infligées aux ombres des trépassés comme un châtiment de leurs fautes ; elles sont indépendantes de leur innocence ou de leur culpabilité et sont la conséquence du moment où s'est produit le décès. Cette malédiction s'attache aux morts prématurées.

*
* *

Virgile, on s'en souviendra, décrivant dans le sixième livre de l'Énéide la descente de son héros aux Enfers, lui fait rencontrer d'abord en deçà du Styx la foule suppliante des morts à qui Charon refuse le passage[3]. Ce sont ceux qui n'ont pas été inhumés ; ils sont condamnés à errer pendant cent ans et à voltiger sur les bords du fleuve infernal. La croyance que certains rites doivent être accomplis sur la tombe pour que le défunt puisse être reçu dans

1. Cf. *supra*, ch. III, p. 160.
2. *Anthol. Pal.*, IX, 577 ; cf. *Egypte astr.*, p. 206, n. 4.
Οἶδ'ὅτι θνητὸς ἔφυν καὶ ἐφάμερος, ἀλλ'ὅταν ἄστρων
ἰχνεύω κατὰ νοῦν ἀμφιδρόμους ἕλικας,
οὐκέτ' ἐπιψαύω γαίης ποσίν, ἀλλὰ παρ' αὐτῷ
Ζηνὶ θεοτρεφέος πίμπλαμαι ἀμβροσίης.
3. *En.*, VI, 313 ss.

le séjour des ombres, est générale dans l'antiquité, et l'exclusion prononcée contre les *insepulti* n'offre donc rien d'insolite[1].

Puis, sur l'autre rive de l'Achéron, mais avant d'entrer dans l'Hadès, Énée trouve les âmes des enfants morts en bas âge, les « ahores » ἄωροι ou ἄτροφοι des Grecs, et il entend l'immense vagissement de ceux qui, au seuil de leur brève existence, furent privés de la douceur de vivre et qu'un jour funeste arracha du sein de leur mère et plongea dans l'amertume des funérailles (v. 426 ss.) :

Continuo auditae voces, vagitus et ingens,
Infantumque animae flentes, in limine primo,
quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos
abstulit atra dies et funere mersit acerbo[2].

A proximité de celles-ci, Énée rencontre successivement quatre groupes d'ombres qui ont péri d'une mort violente, les « biothanates » βιαιοθάνατοι des Grecs : d'abord les condamnés à mort sur une fausse accusation (v. 430), puis les suicidés, qui, sans être criminels, ont haï la lumière et, de leur propre main, mis fin à leurs jours (v. 435), les amoureux qu'un cruel souci a conduits à leur perte, enfin les guerriers qui sont tombés dans les combats (v. 479).

Entrant enfin dans le Tartare, le héros voit les supplices des grands coupables condamnés à des peines perpétuelles ; puis il passe dans les Champs Élysées où les Bienheureux jouissent d'une béatitude éternelle, et enfin il parcourt les bois du Léthé, qu'habitent les âmes qui seront appelées à une nouvelle naissance en vertu de la métempsycose.

Dans son recensement du peuple des ombres, le poète latin associe donc aux enfants enlevés avant d'être sevrés quatre espèces de défunts qui ont péri tragiquement, et il les exclut ensemble de l'Hadès, aussi bien que les *insepulti* précédemment nommés par lui. Notons immédiatement que les quatre classes de Virgile se réduisent presque à trois, car les victimes de l'amour sont, d'après les personnages mêmes dont le poète rappelle les malheurs (v. 440-476), soit ceux qui se sont tués de leur propre main, soit ceux qui l'ont été par une vengeance d'autrui ; c'est-à-dire qu'ils rentrent en partie dans la catégorie des suicidés. L'on a accordé une mention spéciale aux amants à cause de la fréquence des drames provoqués par leur passion, et si Virgile

1. Cf. *supra*, ch. I, p. 22.
2. Cf. Norden, p. 11 ss. ; *Mages hellén.*, t. I, p. 180 ss.

a accueilli ce classement, c'est, on peut le croire, pour avoir l'occasion de décrire la rencontre aux Enfers d'Énée et de Didon. Son énumération n'est d'ailleurs pas exhaustive, mais éclectique, car beaucoup d'autres espèces de morts violentes, ont été passées sous silence afin d'éviter une monotonie fastidieuse.

De la description poétique de Virgile on a depuis longtemps rapproché un passage de Tertullien [1] qui, combattant les erreurs païennes, cite pareillement, après avoir parlé des *insepulti*, les *inmaturi* (ἄωροι) et *innupti* (ἄγαμοι), puis mentionne les suppliciés, la première des quatre subdivisions de Virgile. L'apologiste latin ne pousse pas plus loin son dénombrement, mais ses indications partielles suffisent à montrer que ses données remontent à la même source qu'a utilisée Virgile. Seulement il nous apprend — ce que le poète a omis de nous dire, — la raison pour laquelle ces *ahori* et *biothanati* demeurent exclus des Enfers : victimes d'une mort prématurée, les uns et les autres sont obligés d'errer sur la terre jusqu'à ce que se soit écoulé le nombre des années qu'aurait dû atteindre leur vie, si un accident fatal n'en avait interrompu le cours. Servius confirme la précieuse indication du polémiste africain et attribue cette doctrine aux *Physici* [2]. Les érudits ont relevé encore des analogies entre la classification de Virgile et la nomenclature des diverses espèces de mort que donnent Lucien dans son *Cataplus* [3] et Olympiodore dans ses notes sur le Phédon [4]. Norden a conclu de ces recherches que Virgile a adopté dans sa descente aux Enfers un système « théologique » pré-existant, qu'il a tant bien que mal combiné avec la tradition mythologique [5]. Pouvons-nous retrouver l'inventeur et les élaborateurs ou du moins les propagateurs de ce système ?

*
* *

Beaucoup de peuples ont cru que les enfants morts en bas âge avaient dans l'au-delà une condition différente de celle des adultes, et ils ont observé,

1. Tertull., *De anima*, 55, 4 ss. ; 56, 6. Cf. *Mages hell.*, II, p. 287 (Ostanès, fr. 13).
2. Servius, *Aen.*, IV, 386 ; VI, 545.
3. Lucien, *Cataplus*, 5 ss.
4. Olympiodore, *In Phaed.*, D, ρμθ' (p. 242, Norvin).
5. Norden s'est certainement fourvoyé en cherchant dans le Περὶ μαντικῆς de Posidonius cette source théologique. Il a cédé ici aux idées exagérées de son temps sur le rôle de Posidonius (cf. *supra*, p. 157).

comme les Romains, des rites particuliers pour leur inhumation[1], mais le trait caractéristique de la croyance qui nous occupe est une prolongation supposée de la vie terrestre jusqu'à un terme déterminé pour ceux qui en ont été privés prématurément, et c'est cette idée qu'il importe d'éclaircir.

Si l'on considère l'ensemble de cette théorie, on sera frappé du fait qu'elle ne tient nul compte de la culpabilité ou de l'innocence des morts qu'elle condamne à de longues souffrances. Son auteur n'a aucun soupçon d'une rétribution dans l'au-delà. L'idée qui domine son classement est que le moment de la mort est fixé par le *Fatum*, qui gouverne la vie de chacun. Un déterminisme rigoureux excluait chez lui l'idée d'une responsabilité morale, l'admission d'un mérite ou d'un démérite dont dépendrait le sort des âmes. De plus, son esprit systématique lui a fait soumettre au même traitement des enfants, encore dépourvus d'intelligence, et des hommes faits, responsables de leurs actes. L'inclusion dans sa liste de guerriers morts en combattant nous fournit un indice que cette doctrine n'a pas été imaginée en Grèce, car les Grecs, nous le verrons (p. 332), n'ont pas réduit à une condition misérable, mais ont au contraire héroïsé et vénéré ceux qui défendaient leur cité les armes à la main.

On ne se trompera pas, pensons-nous, en mettant la diffusion de cette doctrine eschatologique en rapport avec la propagation dans le monde hellénique de l'astrologie orientale ; car cette pseudo-science a toujours prétendu pouvoir prédire le moment du décès d'après la position des astres au moment de la naissance,

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet[2].

Les *mathematici* multiplièrent les observations et les procédés pour arriver à fixer l'instant fatal que présageait la géniture. « Le calcul de la durée de la vie avec l'indication du genre de mort préfixé par les astres est le grand œuvre de l'astrologie, l'opération jugée la plus difficile par ses adeptes, la plus dangereuse et condamnable, par ses ennemis » [3]. Les docteurs de la divination sidérale s'en sont beaucoup préoccupés et ils ont écrit de longs cha-

1. J. A. King, *Infant burial* (Classical Review, 1903, XVII), p. 83 ss.. Van Gennep, *Rites de passage*, 1909, p. 218 ss. — Pour les Juifs, cf. Ad. Lods, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1940, p. 436 ; 1943, p. 271 ss.
2. Manilius, IV, 16 ; cf. *Relig. or.*, p. 286, n. 8 ; Sénèque, *De prov.*, V, 7 : (*supra*, p. 304, n. 1).
3. Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 404.

pitres sur ce sujet (περὶ χρόνων ζωῆς)[1]. La fin naturelle peut être hâtée par l'intervention d'un astre meurtrier (ἀναιρετής), c'est-à-dire de Saturne ou de Mars, qui, dans certaines conditions, provoquent de brusques décès. Parfois ils ravissent les bébés à la mamelle, avant qu'une révolution du soleil soit accomplie : ce sont les ἄτροφοι ou *non nutriti,* auxquels fait allusion Virgile. Et l'énorme proportion de la mortalité infantile dans le monde romain donnait un intérêt toujours brûlant au sort des « ahores »[2]. Parfois les planètes maléfiques n'accordent au nouveau-né qu'une brève existence bientôt tranchée (ἄχρονοι) ou bien enlèvent des adolescents avant qu'un mariage ait pu leur assurer une postérité : les ἄγαμοι ou *innupti* de Tertullien ; ou encore elles provoquent des accidents qui brusquement mettent fin à une carrière inachevée. Les traités d'astrologie consacrent ainsi des prédictions aux enfants morts en bas âge en même temps qu'à toutes les espèces de « biothanates », dont ils se plaisent à détailler la variété. Les mots mêmes de *biaeothanati,* dont se sert Tertullien, ou par contraction *biothanati,* en grec βιαιοθάνατοι ou βιοθάνατοι, sont des termes techniques, appartenant d'abord en propre au langage des astrologues et qui ont été introduits par eux dans l'usage grec et latin[3]. La présence, parmi ces accidents, des victimes de l'amour est due à l'intervention de Vénus dans une conjonction maléfique, comme celle des victimes de la guerre à l'influence de Mars dans un lieu défavorable[4].

On trouvera une double confirmation de l'origine orientale que nous assignons à ces idées superstitieuses, si l'on examine d'une part les textes cunéiformes, de l'autre les écrits des astrologues grecs. Les Babyloniens nous ont laissé un grand nombre de conjurations des esprits des morts où sont énumérées les diverses espèces de spectres qui apparaissent aux vivants[5]. On y distingue

1. Ptolémée, *Tétrab.*, III, 11 ; Vettius Valens, IX, 8 ss. ; Héphaistion, II, 11, etc.
2. Sur les 200 inscriptions du cimetière de l'Isola sacra, environ 25 mentionnent des morts en bas âge, soit environ 12 pour cent ; cf. Calza *La Necropoli del Porto di Roma,* 1940, p. 269. Enorme mortalité infantile en Egypte : cf. Hombert-Préaux, *Chronique d'Egypte,* 1945, p. 139 ss.
3. Cf. Liddell-Scott, s. v. βιαιοθάνατος, βιαιοθανατεῖν. *Thes. l. L.*, s. v. « Biaeothanatus », « biothanatus ». Le substantif composé paraît avoir été encore inusité au temps d'Aristote, qui dit de Socrate (fr. 32, Rose) : Μάγον τινὰ ἐλθόντα ἐκ Συρίας εἰς Ἀθήνας καταγνῶναι βίαιον ἔσεσθαι τὴν τελευτὴν αὐτῷ. Mais cf. Lampride, *Héliogabale,* 33, 2 : « Praedictum eidem erat a sacerdotibus Syris biothanatum se futurum. »
4. Cf. p. ex. Firm. Mat., III, 4, 36 ; III, 11, 9.
5. Cf. Erich Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier,* Berlin, 1931, I, p. 131 ss. ; p. 145 ss. ; cf. G. Contenau, *La médecine en Babylonie,* Paris, 1938, p. 83 ; Thureau-Dangin, *Revue assyriol.*, 1921, XVIII, p. 187.

d'abord les revenants de la famille — ceux qui surtout hantent leur ancienne demeure : ils reposent dans la terre, et leurs proches leur offrent des sacrifices funèbres en invoquant leur secours. A ceux-ci s'opposent les spectres d'étrangers, connus ou inconnus, dont souvent on ignore le nom ; ils n'ont pas été enterrés, gisent dans le bled ou au fond de l'eau, et personne ne s'occupe d'eux et ne leur rend un culte : ce sont des âmes errantes, toujours nocives, qui s'introduisent dans le corps du patient et sont les auteurs de toutes les maladies. Ces esprits ressemblent comme des frères aux ἄταφοι ou *insepulti* des Grecs et des Romains. Mais à côté d'eux sont énumérées diverses espèces de *biothanati*, qu'ils aient péri par l'eau ou par le feu, noyés ou brûlés, qu'ils aient succombé à la faim ou à la soif, soient morts par les armes dans un massacre sanglant, ou aient été condamnés pour quelque offense envers une divinité ou un roi. On trouve mentionnés aussi les hommes et les femmes morts vierges à l'âge nubile, les ἄγαμοι ou *innupti*. Cette multiplicité d' « ahores » ou de « biothanates » rappelle absolument celle que les Grecs ont été amenés à citer d'après les influences combinées des étoiles.

D'autre part, si on lit les textes rédigés sous l'Empire par les maîtres de la divination astrale, on sera frappé de leur ressemblance avec les vers de Virgile. Il est tel passage de la *Tétrabible* de Ptolémée où l'on trouve associés trois des quatre classes de *biothanati* que nous avons rencontrées dans l'Énéide : les guerriers, les suicidés et les victimes des femmes [1].

Si l'on reconnaît dans l'astrologie la source d'aussi étranges aberrations, on comprendra comment elles ont pu naître dans l'esprit de ceux qui pratiquaient cette mantique savante. Le nombre des années de chacun est déterminé par son horoscope, et les doctes généthlialogues assuraient pouvoir en supputer le total. Mais souvent l'expérience ne confirmait pas leurs pronostics. La mortalité infantile emportait fréquemment un nouveau-né qui s'était vu promettre une longue existence. Ayant perdu un enfant de quatre ans à qui une brillante carrière avait été prédite, des parents stigmatisent dans son épitaphe « l'astrologue menteur dont le grand renom les a abusés tous deux » [2]. D'autres clients des pseudo-prophètes, au lieu de jouir de la longue existence qu'on leur avait fait espérer, la voyaient écourtée par quelque malheur fortuit. Mais les démentis que la réalité infligeait aux prédictions des observateurs du

1. Ptolémée, *Tétrab.*, IV, 9, 12 (p. 202, 18 ss. Boll-Boer) : ἢ ὑπὸ πολεμίων σφαζομένους, ἢ αὐτόχειρας ἑαυτῶν γινομένους διὰ γυναῖκας ἢ γυναικῶν φονέας.

2. CIL, VI, 27140 = C. E., 1163 : « Decepit utrosque maxima mendacis fama mathematici ».

ciel n'ébranlaient pas plus leur confiance dans la valeur de leur discipline que des diagnostics trompeurs ne détruisaient la foi des médecins en l'efficacité de leur art. Convaincus à la fois de l'irrévocabilité des arrêts du destin et de l'infaillibilité de leurs méthodes, les astrologues se persuadèrent que la puissance irrésistible de la Fatalité s'exerçait, même quand elle semblait inopérante. Des théoriciens s'efforcèrent de rétablir l'ordre inflexible de la nature, qui paraissait ainsi troublé par des accidents fortuits, par des actions individuelles et déréglées. L'infraction aux lois de l'univers n'était qu'apparente : celui qui, par un effet du hasard, ou par un acte de malveillance, succombait avant que fût atteinte la somme des jours que lui avaient concédée les étoiles, ne quittait pas en réalité la société humaine. Il continuait à hanter la terre, jusqu'à ce que fût accomplie la durée, voulue par le *Fatum*, de son séjour ici bas. Alors seulement, le cycle de sa vie étant révolu, il était admis dans le séjour paisible des ombres heureuses.

*
* *

Nous croyons pouvoir nommer l'auteur qui, selon toute apparence, fut, sinon l'inventeur de cette doctrine, du moins son plus ancien propagateur dans le monde hellénique.

Parmi les successeurs immédiats de Bérose, Critodème fut un des premiers auteurs qui révélèrent aux Grecs les arcanes de l'astrologie babylonienne [1]. On lisait de lui un livre intitulé « Vision » (Ὅρασις), dont le début nous a été conservé [2]. « Après avoir parcouru les mers et traversé de vastes déserts, je fus jugé digne par les dieux d'obtenir un havre sans danger et un mouillage très sûr ». Le refuge où Critodème a trouvé un abri contre les orages de ce monde, est la foi en la puissance des astres divinisés, dont dépendent tous les événements de notre terre. Son œuvre n'était pas un traité didactique formulant sèchement les théorèmes de la divination sidérale des Chaldéens, mais un écrit diffus, qui s'abandonnait à des spéculations mystiques et qui, imposant au lecteur par des serments redoutables le silence sur son contenu, lui indiquait divers moyens d'atteindre l'immortalité [3]. Critodème s'était plu à exposer des révélations obscures en un style sibyllin et son ouvrage devait être

1. Cf. Boll, R. E., s. v. « Kritodemos », t. XI, p. 1228 ; C. C. A. G. VIII, 1, p. 257.
2. Vett. Val., p. 150, 11, Kroll ; cf. p. 329, 20.
3. *Ibid.*, p. 150, 16 ; cf. *Mages hell.*, II, p. 315, n. 3.

un recueil d'oracles mêlés à une abstruse mathématique, qui seule nous a été partiellement transmise. Ce vieil auteur, les citations des astrologues postérieurs le prouvent, s'était particulièrement attaché au calcul des années de la vie [1]; il avait aussi disserté longuement sur les lieux climatériques [2], c'est-à-dire les moments critiques qui mettaient l'existence en péril. D'autre part il avait consacré des chapitres aux enfants décédés en bas-âge [3] et enfin aux victimes de morts violentes. Or l'on constate que certains genres de *biothanati*, qui selon Critodème doivent leur sort à l'influence des astres, se retrouvent invoqués dans les textes babyloniens comme des revenants qui survivent après le trépas [4].

Faut-il supposer que dans ce livre ésotérique, à demi religieux, à demi astronomique, Critodème parlait déjà des âmes attendant, dans des sortes de limbes à la porte de l'Hadès le moment d'y entrer, le cours normal de leur vie parcouru ? Ou bien Virgile a-t-il emprunté cette localisation des ombres, provisoirement exclues du royaume de Pluton, à quelque « Descente aux Enfers » de l'époque hellénistique ? Ou enfin est-ce le poète lui-même qui a adapté la doctrine astrologique formulée en Orient à la topographie mythologique du monde souterrain, telle qu'il l'avait reçue des Grecs ? Les documents dont nous disposons ne nous permettent pas d'élucider ce point, mais on notera qu'à Rome, longtemps avant Virgile, Plaute savait déjà qu'Orcus ne recevait pas sur les bords de l'Achéron ceux qui avaient été privés prématurément de la vie [5].

La théorie propagée par Critodème mettait en œuvre et systématisait des croyances bien antérieures à lui, comme c'est le cas pour beaucoup de postulats astrologiques, qui sont de la mythologie formulée en axiomes. Nous en trouvons la preuve chez Platon [6] qui, dans le mythe d'Er, où il expose des idées empruntées à l'Orient, fait une allusion rapide à des croyances trop futiles, selon lui, pour être répétées, relatives au sort des enfants décédés en naissant ou après une brève existence.

A travers toute l'antiquité on trouve établie une opposition entre la mort

1. Vett. Val., p. 348, 8 ss.
2. *Ibid.*, p. 143, 15 ss. ; cf. 234, 31 ss.
3. Héphaistion, II, 10 = C. C. A. G., VIII, 2, p. 64, 24 ss.
4. C. C. A. G., VIII, 4, p. 199, 15. Rapprocher (p. 200) sur Saturne dans le VIIIe lieu d'Ebeling, *op. cit.*, p. 145.
5. Plaute, *Mostellaria*, 499 : Nam me Acheruntem recipere Orcus noluit quia praemature vita careo ; cf. L. Banti, *Studi ital. di filologia classica*, N. S., III, 1930, p. 67 ss.
6. Platon, *Rép.*, 615 *c* ; cf. *Mages hellén.*, I, p. 185, n. 5.

naturelle ou fatale et la mort accidentelle, provoquée par quelque intervention perturbatrice [1]. La première, pour parler comme les physiciens, est celle qui est promise à chacun par sa nature, soumise à des lois rigoureuses ou, pour s'exprimer comme les mythographes, par les décisions sans appel des Parques, ou, si l'on en croit les astrologues, par le jeu compliqué des étoiles. A tout individu, dès sa naissance, est assignée une certaine durée de vie : celui qui prolonge celle-ci jusqu'au terme qui lui a été fixé, meurt selon son destin (κατὰ μοῖραν), à son jour (*sua die*), de sa mort (*sua morte*) — nous dirions de sa belle mort [2]. Mais les théoriciens eurent beau affirmer que cette fatalité ne souffrait pas d'exceptions et s'imposait inexorablement, la foi naïve de la foule ne partageait pas ce sentiment. De même que, tout en admettant avec les astrologues et les Stoïciens qu'une nécessité inéluctable gouvernait le monde, l'homme du peuple continua de prier les dieux dans les temples de détourner les maux dont il se voyait menacé, pareillement il consentit, en dépit de la logique, que la longueur de la vie accordée par le Fatum fût raccourcie par l'interposition arbitraire d'une volonté humaine troublant l'ordre du cosmos. L'astrologie prétendait calculer exactement le nombre des années qu'un thème de géniture promettait au nouveau-né, mais, malgré le déterminisme absolu qu'impliquait ses postulats, elle ne réussit pas à éliminer, même chez ses adhérents, l'idée que certaines personnes mouraient « avant leur heure (*ante horam*) ou leur jour « (*ante diem*), « avant leur destin » (πρὸ μοίρας) [3].

Le pythagorisme, qui subit l'ascendant de l'astrologie, s'empara de ces idées et les adapta à ses spéculations. Selon cette philosophie une même harmonie préside à tous les phénomènes physiques, et cette harmonie, comme la musique, est soumise à des lois numériques [4]. Ces lois s'appliquaient donc à la durée de la grossesse, et une arithmétique compliquée était mise en œuvre pour prouver, par la somme obtenue, que l'enfant naissait viable à sept ou neuf mois, mais non à huit — car telle était la doctrine de la secte et elle s'est perpétuée dans le folklore jusqu'à nos jours. La gestation devenait ainsi une mélodie dont l'avortement était une fausse note. La nature, disait-on, ressemble à un artiste qui parfois brise l'instrument dont il tend trop les cordes et parfois,

1. Schulze, *Der Tod des Kambyses*, S. A. B., 1912, p. 685-703.
2. Sénèque, *Epist.*, 69, 6 ; Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, 25, p. 114 D. ; cf. Schulze, p. 693 ss.
3. Cf. p. ex., C. E., Suppl. 1948 ; Tertull., *De anima*, 52.
4. Cf. *L'Opuscule de Pediasimos* Περὶ ἑπταμήνων, R. B. Ph., 1923, II, pp. 5-21.

ne les tendant pas assez, ne peut les faire résonner. Or ces lois harmoniques réglaient nécessairement non seulement la formation de l'homme, mais sa dissolution : « C'est un rapport fixe et déterminé de nombres, dit un philosophe[1], qui unit les âmes aux corps, et, tant qu'il subsiste, ce corps continue d'être animé, mais dès qu'il fait défaut, l'énergie cachée qui maintenait cette union, se dissout — et c'est ce que nous appelons destin et temps fatal de la vie ». Or, quand le terme voulu par la nature est atteint, l'âme se détache sans effort du corps où son office ne peut plus s'exercer, mais lorsqu'elle en est chassée brutalement et que le lien qui les joignait est brisé par la force, elle en est troublée et subit un mal qui la corrompt.

Ces idées avaient pénétré profondément dans la conscience populaire. La distinction entre une fin naturelle où s'accomplit sans résistance et sans peine notre destinée, et celle que provoque brusquement une intervention étrangère, est fréquemment marquée, non seulement dans la littérature[2], mais dans les inscriptions funéraires[2]. Ainsi l'épitaphe d'une jeune femme de vingt-huit ans, victime supposée d'un sortilège, dit : « Son esprit fut arraché par la violence plutôt que rendu à la nature » — qui le lui avait prêté ; — « de ce forfait les Mânes et les dieux célestes seront les vengeurs[3] ». Parmi beaucoup d'autres je choisirai encore une inscription métrique de Capri dont la prière trahit la crainte qu'éprouve une jeune morte de ne pouvoir pénétrer dans le séjour des Bienheureux : « Vous qui habitez la contrée du Styx, démons bienfaisants, accueillez-moi aussi dans l'Hadès, malheureuse qui n'ai point été emportée par un arrêt des Moires, mais par une mort violente et soudaine par suite d'un courroux injuste »[4]. Plus pittoresque est une épitaphe gauloise d'un jeune homme de dix-neuf ans : « Les choses humaines sont comme les citrons qui tombent quand ils sont mûrs, ou non mûrs sont cueillis »[5].

Nous en avons dit assez pour définir exactement ce que les anciens entendaient par un décès prématuré.

*
* *

1. Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, I, 13, 10, probablement d'après un commentaire de Plotin, I, 9 (p. 133, 4, Br.) par Porphyre. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 366, et N. C. XVIII. — Cf. sur cette harmonie, Cic., *Tusc.*, I, 19 ; Philon, *De somniis*, I, 22, § 139 ; Hermès Trism. dans Stobée IV, 52, 47. *Ps. Asclepius*, 27.
2. Aulu-Gelle, 13, 1 ; Justin, 9, 8, etc.
3. C. E., 1604.
4. Kaibel, *Epigr.*, 624 = IG., XIV, 902. Autres textes cités par Schulze, *l. c.*, p. 696 ss.
5. CIL, XII, 533 ; cf. H. Wuilleumier, R. H. Rel., 1944, II, p. 40.

Reprenons le texte de Virgile. Il nous montre la foule des enfants, ravis par la mort au seuil de la vie, qui exhalent leur douleur à la porte des Enfers par de longs gémissements. De même, suivant un mythe que Plutarque a introduit dans son traité sur le démon de Socrate[1], un voyageur dans l'au-delà plonge ses regards au fond d'un gouffre ténébreux, où se lamentent les réprouvés, et il perçoit, comme dans l'Énéide, les voix plaintives d'une multitude d'enfants qui, à peine nés, ont péri, et qui s'efforcent, sans y parvenir, de gagner le ciel. Ainsi le poète et le philosophe s'accordent à représenter comme pitoyable le sort des enfants décédés en bas âge et bannis du séjour des Élus, et tous deux leur font proférer une plainte sempiternelle. On a cherché le motif pour lequel, fait surprenant, ces êtres inoffensifs furent tenus pour malfaisants. Hopfner, qui s'est surtout occupé de cette question, est d'avis que « ces âmes qui n'ont pas goûté les joies de la vie, qui sont mortes sans connaître l'amour ni laisser de postérité, gardent le désir passionné de l'existence où elles n'ont pu réaliser leur destinée. Elles sont remplies d'envie et d'animosité envers les vivants et, les haïssant, s'efforcent de leur nuire »[2]. Cette explication contient sans doute une part de vérité, mais elle n'est pas suffisante. Si, comme nous l'avons indiqué en commençant, la source lointaine de cet ensemble de superstitions macabres doit être cherchée en Orient, on songera surtout à ces atroces immolations d'enfants qui furent si longtemps pratiquées dans le paganisme sémitique : sacrifice des premiers nés qui, analogue à l'offrande des prémices des fruits et des troupeaux pour protéger la récolte ou le bétail, devait pareillement garantir l'existence de la famille[3] ; sacrifice de fondation, où un nouveau-né était enterré sous le seuil ou aux angles de la construction pour assurer sa solidité et surtout la sécurité de ses habitants[4] ; sacrifice d'un fils ou d'une fille pour détourner des maux menaçant ses parents ou la communauté entière[5]. Des inscriptions récemment découvertes en Afrique, mentionnent le sacrifice nocturne d'un agneau offert « âme pour âme, sang pour sang, vie pour vie » et cette formule se retrouvant dans des

1. Plut., *De genio Socratis,* 22, p. 590 f ; cf. 591 c ; *Symbol.*, p. 56.
2. Hopfner, *Offenbarungszauber,* § 334 ss., 348 ss., résumé par l'auteur, R. E., s. v. « Necromantie », col. 2219. Cf. Tertull. *De anima,* 57.
3. Exode, XIII, 13 ; cf. Loisy, *Sacrifice,* p. 233 ss. ; Hastings, *Enc.*, s. v. « Firstborn ».
4. Hugues Vincent, *Canaan,* d'après l'exploration récente, 1907 ; et Loisy, *op. cit.*, p. 369.
5. Roscher, *Lex.*, s. v. « Kronos », p. 1501 ; Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite,* 1921, p. 163 ss. ; Loisy, *Sacrifice,* pp. 112, 232 ss. ; Goossens, *Hiérapolis de Syrie,* 1943.

textes syriaques, doit avoir appartenu au rituel commun de plusieurs peuples sémitiques[1]. Une victime propitiatoire est livrée dans les ténèbres de la nuit au cruel dieu des morts, avide de vies et de sang, auquel on immolait primitivement un rejeton humain, plus tard le petit d'un animal, afin que, satisfait de cette tendre victime qu'on lui abandonnait, il renonçât à celles qu'il menaçait d'exiger et que fût préservé le reste de la famille, de la tribu ou de la cité.

Mais comment n'eût-on pas craint les représailles posthumes de ces innocents ainsi condamnés injustement à périr ? Ces chétives créatures, qui n'étaient apparues qu'un instant sur la terre pour être aussitôt privées de la lumière du jour, devaient être révoltées du traitement atroce qu'elles avaient subi et, outrées de colère, chercher à nuire aux auteurs ou complices de ce crime abominable. Elles faisaient partie désormais de l'armée des esprits maléfiques, soumises au maître du monde souterrain auquel on les avait livrées.

Lorsque, sous Tibère, la loi romaine prohiba dans le culte les meurtres rituels d'enfants, ils se perpétuèrent dans la magie, qui est souvent le refuge des pratiques abandonnées dans les temples ou même une religion à rebours, dont les rites nocturnes forment l'effrayante liturgie des puissances infernales et — nous y reviendrons dans un instant (p. 320) — l'immolation d'enfants continua à être accomplie dans l'ombre par les nécromants qui voulaient exposer un ennemi à la malignité des démons.

Sous l'Empire romain, quand des agneaux eurent été substitués aux nouveaux-nés dans les sacrifices sémitiques, une autre pratique dut perpétuer la crainte que provoquaient les ombres nocives des « ahores », celle de l'exposition qui, dans la plupart des cas, devenait un infanticide cruel. Nous savons notamment par les astrologues que l'enfant jeté à la voirie était souvent dévoré par les chiens errants (κυνόβρωτος) Les parents qui, poussés par la misère, les mères qui, pour échapper au déshonneur, avaient ainsi abandonné leur bébé, ont dû souvent être obsédés par le souvenir de la fin affreuse qu'ils lui avaient imposée, et le remords a naturellement provoqué la terreur d'un châtiment de la part de leur victime.

Ceux-là mêmes dont le séjour sur la terre se prolongeait davantage, mais qui ne parvenaient pas à l'âge mûr, faisaient redouter les maux qu'ils pou-

1. Carcopino, R. H. R., 1932, CIV, p. 592 ; Gey, *Mél. Ec. fr. de Rome,* 1937, LVIII, p. 88 ss. ; *Mages hell.*, II, p. 342, n. 1 ; p. 352.
2. Critodème, C. C. A. G., VIII, 2, p. 64, 31 ; cf. *Egypte astrol.*, p. 187, n. 2.

vaient causer. Les Grecs croyaient que ces esprits brutalement désincarnés devenaient semblables aux démons subtils et pernicieux dont l'air était rempli. Comme eux, ils faisaient partie de la suite d'Hécate, déesse des enchantements, et comme eux, ils étaient soumis au pouvoir des magiciens[1]. Dans l'île de Lesbos, Gello, vierge enlevée avant l'âge, devient un fantôme qui tue les enfants et cause les décès précoces. Il suffisait qu'un adolescent, qu'une jeune fille eussent succombé prématurément pour qu'on soupçonnât le poison, un maléfice ou quelque machination impie d'avoir causé leur perte. Nous avons conservé une quantité de sépultures de ces morts, privés de la lumière avant leur maturité, sur lesquelles ont été sculptées deux mains dressées la paume en avant, tendues vers le ciel par un geste de prière : Ces « mains supines » supplient les dieux et spécialement le Soleil justicier, « qui voit tout », à qui aucun crime ne reste caché, de punir l'assassin inconnu qui a fait périr un innocent[2]. Ainsi ceux qui meurent à la fleur de l'âge sont fréquemment regardés comme les victimes d'un attentat, et l'on s'explique dès lors que ces « ahores » soient souvent associés aux « biothanates » et que leurs destinées soient pareilles.

Voyons donc comment l'on se figure l'action malfaisante de ces derniers. Frazer, étudiant à travers le monde entier les croyances qui s'attachent à ces *biothanati*[3], constate que parmi les esprits des morts, qui tous éveillent l'effroi, ils sont jugés particulièrement redoutables. En les privant de la vie, on leur a causé un mal dont ils cherchent à tirer vengeance ; ils poursuivent le meurtrier, s'ils peuvent le découvrir, soit qu'ils aient été tués à la guerre ou qu'ils aient succombé à un assassinat. Mais comme dans leur courroux ils confondent souvent les innocents et les coupables, ils deviennent dangereux pour toute la communauté, et il importe de multiplier contre eux les précautions. Frazer, selon sa coutume, a accumulé une foule de témoignages qui prouvent l'existence de telles croyances chez les peuples des deux hémisphères et il a montré qu'on recourait aux opérations ou cérémonies les plus étranges et les plus compliquées pour se protéger contre la fureur de ces terribles démons en les dépistant ou en se prémunissant contre leurs coups. Les mêmes conceptions provoquant des réactions semblables, on peut faire des rapprochements curieux entre les

1. Rohde, tr. fr., appendice, p. 611.
2. Cf. *Il sole vindice dei delitti* (Memorie Accad. pontif. romana archeologia, série III, vol. I, 1923, p. 65-80). Additions : *Rendiconti* de la même académie, V, 1927, p. 69 ss., et *Syria*, 1933, XIV, p. 385 ss. ; S. E. G., IV, 123 ; VI, 803.
3. Frazer, *Crainte des morts*, t. III, p. 82 ss.

imaginations de certains sauvages et les doctrines des théologiens du paganisme. Comme l'indiquent les rapports des ethnographes, certains non-civilisés sont persuadés que les morts par violence ne peuvent être admis dans le royaume des esprits, mais continuent à rôder sur la terre à la recherche des ennemis qui les ont abattus dans la fleur de leur jeunesse. Si on se les figure dans la demeure des morts, ils y habitent — comme dans l'Énéide — un séjour particulier[1]. Par ses rites magiques l'homicide espère non seulement rendre inoffensif l'esprit de sa victime, mais l'obliger à être son serviteur dans l'autre monde. Si l'on néglige d'accomplir exactement les actes qui doivent garantir contre l'animosité du spectre errant, celui-ci s'introduira dans votre corps et l'accablera de maladies, ou bien il troublera votre intelligence et causera la démence, et même il réussira à provoquer votre mort. Ainsi de frappantes similitudes entre les croyances de régions fort éloignées de la terre montrent que celles qui continuaient à avoir cours à l'époque historique chez les peuples les plus civilisés, remontaient à une origine lointaine et appartenaient à la mentalité la plus primitive.

Les Grecs ont déjà partagé la conviction que la victime d'un meurtre, devenue un esprit vagabond, s'efforçait de nuire à son meurtrier ; Rohde en a réuni des preuves multiples[2]. Nous nous bornerons à citer un témoignage, particulièrement caractéristique, de Platon[3]. Il invoque l'autorité d'un mythe, « vieux parmi les anciens », probablement orphique. « Celui qui a été mis violemment à mort, s'irrite de son décès contre l'auteur de ce crime. Rempli d'effroi et d'épouvante à cause de cette violence qu'il a subie, et voyant son meurtrier fréquenter le séjour auquel lui-même était accoutumé, il s'en effraie, et, troublé, il trouble de tout son pouvoir l'homicide ». C'est pourquoi celui-ci doit absolument éviter les lieux où il court le risque de rencontrer le spectre courroucé. Les âmes, dit Tertullien[4], qu'une fin cruelle et prématurée a arrachées à leur corps par la violence et l'injustice, sont elles-mêmes portées à la violence et à l'injustice pour tirer vengeance de l'offense qu'elles ont subie. Une croyance, dont encore à l'époque romaine les philosophes se sont faits les interprètes, voulait que ces âmes demeurassent près du cadavre ou autour

1. Frazer, p. 92.
2. Rohde, tr. fr., p. 217; cf. Frazer, p. 107., Banti, *op. cit.*, [*supra*, p. 312, n. 5], p. 75 ss.
3. Platon, *Lois*, IX, 865 d. Cf. Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 7, 18; Boyancé, *Revue études latines*, 1915, XIII, p. 107 ss.
4. Tertull., *De anima*, 57 : « Eas potissimum animas ad vim et iniuriam facere, quas per vim et iniuriam saevus et immaturus finis extorsit ».

du tombeau ou près du lieu où l'attentat avait été perpétré[1]. Suétone rapporte gravement que la maison où Caligula avait été assassiné, fut hantée toutes les nuits d'apparitions terribles, jusqu'au moment où elle fut détruite par un incendie[2]. Le meurtrier, obsédé par ses remords, voyait dans ses cauchemars réapparaître menaçante l'ombre de sa victime ; de là la croyance que celle-ci, sortie du sépulcre, poursuivait celui qui lui avait ravi la vie[3]. « Dès que condamné par vous à périr, j'aurai expiré », dit chez Horace[4], l'enfant immolé par les sorcières, « je hanterai vos nuits comme une furie, je déchirerai vos visages de mes ongles crochus, comme le peuvent les dieux Mânes, et pesant sur vos cœurs angoissés, je vous enlèverai le sommeil par cette épouvante ». Après l'assassinat d'Agrippine, Néron, de son propre aveu, fut souvent troublé par l'apparition du spectre de sa mère et tenta de calmer son ressentiment par un sacrifice et une évocation qu'il fit faire par des magiciens[5]. Un scoliaste définit les Lémures nocturnes : « les ombres errantes des hommes morts avant le jour normal, et par suite redoutables[6]. » Elles étaient condamnées à flotter çà et là, misérables et vagabondes près de la terre ou à la surface des flots, transformées, comme celles des défunts laissés sans sépulture en démons voletant dans les airs. De même que les *insepulti* n'obtenaient pas le repos dans la tombe avant que les rites funèbres eussent été accomplis sur leurs restes[7], pareillement pour que les *biothanati* trouvassent le repos, il fallait que leurs Mânes fussent apaisées par le châtiment des assassins[8]. Cette assimilation des deux catégories d'âmes en peine, devenues démoniaques, que nous trouvons rapprochées par Virgile et par Tertullien remonte, nous l'avons vu (p. 309), à l'ancienne Babylone où les unes et les autres étaient mises simultanément au service des sorciers. C'est en Orient qu'on continue à les trouver le plus fréquemment unies dans les textes magiques jusqu'à l'époque romaine. Ainsi, pour prendre cet exemple, une série de conjurations, datant du IIIe siècle de notre ère, découvertes dans l'île de Chypre, fait appel

1. Cf. *infra*, p. 320.
2. Suétone, *Calig.*, 59.
3. Cf. C. Pascal, I, p. 156 ss.
4. Horace, *Epodes*, V, 92.
5. Suétone, *Néron*, 34 ; cf. Tacite, *Ann.*, XIV, 10.
6. Porphyrien, *Scol. Hor.*, II, 2, 209 : « Nocturnas Lemures umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas... Lemures umbras terribiles biothanatorum ».
7. Cf. *supra*, pp. 22 et 84.
8. Cf. Tite Live, III, 58, 11 ; Suét., *Aug.*, 15.

à la fois aux esprits des morts jetés dans la fosse commune, à ceux qui ont péri par violence ou avant l'âge, ou qui sont privés de sépulture [1].

Les nécromants s'attribuaient la puissance de faire surgir des Enfers les fantômes de tous les défunts, mais ils évoquaient de préférence les ombres de ceux qui avaient succombé à une mort violente ou prématurée. Les papyrus magiques, pour nombreux qu'ils soient, ne forment qu'une partie secondaire de la littérature consacrée autrefois à ces pratiques néfastes. Nous apprenons notamment par Tertullien [2] qu'Ostanès le Mage perse, Nectabis l'Egyptien et d'autres théoriciens illustres des sciences occultes s'étaient occupés longuement des évocations des « ahores » et des « biothanates ».

Par des cérémonies occultes, où persiste la tradition d'antiques croyances, ils pensaient se rendre maîtres de l'âme en agissant sur le corps. L'idée primitive que celui-ci reste lié de quelque façon à l'esprit désincarné, qui avait été son hôte temporaire, inspire les pratiques de cette magie noire.

Nous avons parlé de ces évocations à propos des nécromants (p. 107), et rappelé comment ceux-ci s'efforçaient d'obtenir quelque portion du cadavre, ou, à défaut de restes corporels, quelque objet ayant appartenu au défunt, et comment ils n'hésitaient pas, pour se les procurer, à violer les tombeaux, ou même à mettre à mort des enfants pour faire servir leur sang et leurs entrailles à des pratiques scélérates. Cicéron, Horace, Pétrone, d'autres auteurs encore, décrivent ou mentionnent ces assassinats des nécromants et il n'est pas douteux qu'ils aient été parfois perpétrés, bien que les papyrus magiques taisent prudemment ces crimes que punissait la sévérité des lois répressives. L'on voit par le détail de ces opérations néfastes que les ombres des morts privés trop tôt ou violemment de l'existence étaient particulièrement aptes, par leur nature malveillante et leur caractère vindicatif, à satisfaire la haine qu'on nourrissait contre un ennemi, en l'accablant de maux physiques ou moraux, voire en hâtant sa fin, si l'on voulait se défaire de lui.

De Virgile nous sommes descendus dans les bas-fonds les plus sombres de la superstition orientale. Nous allons remonter vers la lumière en prenant pour guides les philosophes.

1. Audollent, *Defix. tabellae*, 22, 31 ; 24, 17 ; 26, 30 ; 28, 21, etc.
2. Tertull., *De anima*, 55 ; *Mages hell.*, I, p. 184 ; II, p. 288.

II. — La réaction morale.

Nous avons essayé jusqu'ici de montrer comment un ensemble logique de croyances désolantes avait été poussé jusqu'à ses dernières conséquences : au moment de la naissance, le destin fixait la carrière que chacun avait à parcourir ; si cette carrière était prématurément interrompue, l'âme en peine devait l'achever sur la terre sans trouver de repos, et, devenue un esprit malfaisant, elle prêtait son secours aux devins et aux nécromants. Cette conviction, qu'appuyaient l'astrologie et la magie orientales, s'imposa à beaucoup d'esprits. Mais elle était si inique qu'elle devait nécessairement soulever les objections des philosophes, comme la réprobation des adversaires du paganisme. Tertullien lui reproche avec raison de confondre dans une même infortune les malfaiteurs que la justice avait condamnés au dernier supplice et les « ahores », enfants que leur âge même préservait de tout péché[1]. Le sentiment et la raison protestaient à la fois contre cette sorte de damnation qui vouait des innocents à de longues tortures. Quand un accident ou une maladie ravissait un fils chéri à leur amour, ses parents pouvaient-ils se résoudre à croire qu'il subirait un châtiment immérité ?

Des doctrines plus humaines s'opposaient à ces superstitions cruelles. Les Pythagoriciens reculaient jusqu'à seize ans, c'est-à-dire jusqu'à la puberté, l'âge de raison, où l'homme, capable de choisir entre la vertu et le vice, pouvait être rendu responsable de ses fautes[2]. Jusqu'alors l'âme restait nue, exempte du bien et du mal qu'elle devait plus tard revêtir, des mérites ou démérites qui devaient s'attacher à elle. D'autres penseurs fixaient à sept ans la durée de l'état incertain où cette âme était semblable à la cire molle dans laquelle aucun caractère ne reste gravé[3]. Mais précisément pour ce motif, selon les vues des moralistes, ces esprits que n'appesantissait pas leur pollution devaient s'envoler plus facilement vers les astres. « La route du ciel, écrit Sénèque[4], est infiniment plus facile aux âmes qui quittent de bonne heure le commerce

1. Tertull., *De anima*, 55.
2. Servius, *Aen.* VI, 136 ; Schol. Perse, III, 56 ; cf. *supra*, ch. VI, p. 278.
3. Philon, *Quis rer. div. heres*, 294 (III, p. 67, 5. Cohn-Wendl.) ; *Leg alleg.*, II, 53 (I, p. 100, 29).
4. Sénèque, *Cons. ad Marciam*, 23, 1.

des humains, elles sont alourdies de moins de fange. Libérées avant de s'être mêlées de trop de matière et imprégnées de trop d'éléments terrestres, elles remontent d'un vol plus léger vers leur première patrie et se dégagent plus aisément de tout ce qui les souille et les altère. » De même Plutarque [1] développe l'idée que l'esprit qui s'est rapidement débarrassé du corps et des affections terrestres que celui-ci inspire, s'élèvera sans peine à un état plus parfait et plus heureux dans un monde meilleur.

Il est difficile de savoir jusqu'à quel point les espérances conçues par l'éthique des philosophes, étaient partagées par la conscience du plus grand nombre. Souvent la réaction contre les croyances désavouées aboutissait à une pure négation, qu'il s'agît d'impubères ou d'adultes. Ceux qui pensaient que le trépas abolissait tout sentiment, se contentent d'affirmer que l'enfant qu'ils pleurent s'est enfoncé dans la nuit éternelle et qu'il n'en reste que cendre et poussière [2]. Ailleurs on se figure qu'un garçonnet de douze ans est descendu dans l'obscurité de l'Hadès, où il ne voit plus briller les astres [3]. Une épitaphe souhaite que les os d'un fils reposent doucement dans le tombeau, « si ses Mânes éprouvent encore quelque sensation » [4]. Mais l'amour maternel ne pouvait se satisfaire de cette assurance négative ou se résigner à un doute angoissant ; car la doctrine astrologique et magique avait fait naître dans bien des esprits une appréhension irraisonnée des maux qui attendaient les « ahores » et de ceux qu'il fallait attendre d'eux.

Les croyances empruntées à l'Orient étaient venues raviver les craintes que l'orphisme avait anciennement répandues en Grèce : un crime ancestral — le meurtre de Zagreus par les Titans — rendait coupable, dès sa naissance, toute l'humanité, et ce péché héréditaire devait être effacé par des purifications [5]. Mais la religion offrait un remède aux maux qu'elle-même avait créés. La coutume d'initier les enfants aux mystères qui, au moins à Éleusis, se rattache primitivement au culte familial ou gentilice, devint un moyen d'écarter la menace qui pesait sur eux et d'assurer leur félicité dans une autre vie. On voit en effet des bambins des deux sexes admis dès l'âge le plus tendre parmi

1. Plut., *Consol. ad uxorem*, 11, p. 611 E. Cf. Tertull., *De anima*, 56 fin « Animas immaturas et innuptas et pro conditione aetatis puras et innocuas ; C. E., 1233, 15.
2. C. E., 395 ; 397 ss. ; 1232 ; cf. Galletier, p. 46.
3. J. R. S., 1927, XVII, p. 49 ; C. E., 398, 428 ; CIL, XI, 6435 ; cf. *Symbol.*, p. 55 ; S. E. G., IV, 1.
4. C. E., 428 : « Si sapiunt aliquid post funera Manes » ; cf. *Ibid.*, 1147.
5. Cf. *supra*, p. 244.

les adeptes des cultes secrets, qu'ils soient grecs, comme celui de Bacchus, ou orientaux, comme ceux d'Isis, de Cybèle, de Mithra, de la *Caelestis* africaine [1]. Peut-être même des oblats étaient-ils consacrés à la divinité aussitôt après leur naissance. On se les représente dès lors jouissant dans l'au-delà des joies que ces mystères promettaient à ceux dont ils assuraient le salut. L'influence des cultes astraux s'ajoutant à celle de la philosophie persuada à des parents enclins à le croire que ces créatures innocentes montaient vers le ciel étoilé. Ainsi, pour prendre cet exemple, une épigramme de Thasos [2] parle d'une vierge anthophore, — probablement de Déméter et Koré — qui fut enlevée par les Moires inexorables, mais résidant parmi les astres par la volonté des immortels, elle a pris place dans le séjour sacré des Bienheureux. Chose curieuse, une épitaphe d'Afrique qui reprend l'expression même de Virgile [3], affirme contrairement au poète qu'un bébé « emporté au seuil de la vie », ne s'est point dirigé vers les Mânes, mais vers la lumière céleste. On pourrait allonger la liste de semblables inscriptions. Un bas-relief romain du Musée de Copenhague figure le buste d'une petite fille posé dans un grand croissant qu'entourent sept étoiles, rappelant ainsi qu'elle s'est élevée vers la lune, séjour des Élus [4]. Les enfants qui ont pris part aux cérémonies de Bacchus vivent doués d'une jeunesse éternelle dans les prés fleuris des Champs-Élysées, au milieu du cortège des Satyres et des Naïades, et ils participent à de nouvelles orgies qui renouvellent la divine ébriété des bacchanales terrestres [5]. Sur les sarcophages de ces enfants, un groupe souvent reproduit nous montre, au centre de la composition, le jeune myste que la liqueur capiteuse fait tituber, soutenu par ses compagnons dans ce thiase élyséen. Ainsi s'appliquent aux « ahores » les diverses formes de la vie future que les mystères avaient imaginées pour les adultes. Le sort des uns n'est ni pire ni meilleur que celui des autres.

1. Initiation des enfants, cf. *Symbolisme,* p. 282 ss. — Elle paraît avoir été souvent accordée à sept ans, l'âge de la raison (*supra,* p. 321) : Kaibel, *Epigr.*, 153 = Cougny, *Anthol.* suppl. II, 316 ; CIG, 6206 ; *Symbol.*, p. 282, n. 5.
2. *Symbol.*, p. 282, n. 3.
3. CIL, VIII, 8567 = C. E., 569 : « Puer parvus vitae e limine raptus / non tamen ad Manes, sed caeli ad lumina pergis ; cf. CIL, VI, 10764 = C. E., 1535 ; VI, 12087 = C. E., 611, et 1061 : « An superas convisit luminis auras, innocua aeternis condita sideribus ».
4. *Symbol.*, p. 242 et pl. XX ; Immortalité lunisolaire d'une enfant de dix ans : *Ibid.*, p. 243 ss., pl. XXI.
5. Cf. *supra*, p. 255 ; *Symbol.*, p. 284 ss.

Du délire des bacchants la philosophie rapproche, depuis Platon, l'inspiration des poètes et plus tard l'exaltation intellectuelle du savant. Suivant cette doctrine l'âme n'a plus besoin, pour atteindre l'immortalité, de subir une initiation éleusinienne ou dionysiaque. Le sage, dont la pensée se détache des soucis matériels pour cultiver la science et qui laisse la seule raison gouverner sa vie, devenu après sa mort une pure intelligence, va vivre avec les dieux et obtient la révélation intégrale de toute vérité. Mais il est surprenant que même des écoliers aient été jugés dignes d'être héroïsés pour leur modeste savoir d'élèves appliqués. Les inscriptions et les sculptures funéraires ne laissent subsister à cet égard aucun doute[1]. La douleur des parents qui avaient suivi avec admiration l'éveil d'une intelligence précoce chez un fils trop tôt enlevé à leur adoration, cherchait un réconfort dans la pensée que les études où il s'était distingué lui assuraient un sort favorable dans l'au-delà. Une série de sarcophages, qui reproduisent la brève carrière d'un enfant jusqu'à sa mort prématurée, nous le montrent d'une part instruit par son pédagogue et, à l'autre extrémité de la cuve, élevé au rang de héros ou emporté vers le ciel sur le char de l'apothéose[2]. Ailleurs, au groupe de la leçon donnée par un magister répond, sur une autre face du tombeau, la représentation de cet adolescent transporté dans le séjour des Bienheureux et prenant part aux ébats des Éros ailés qui figurent les âmes héroïsés. Une lettre de condoléances de Pline le Jeune à son ami Fundanus fait l'éloge d'une fille de celui-ci emportée dans sa treizième année, et loue l'intelligence de cette écolière studieuse. Sa tombe a été retrouvée à Rome : elle porte à son sommet l'aigle éployé de l'apothéose[3]. Si un père était accablé de douleur par la perte d'un fils, il cherchait une consolation dans la pensée que ce mort était déifié, et il rendait un culte à son image[4]. Les charmantes fresques qui décorent le tombeau d'une enfant de six ans, découvert sur la Voie Triomphale, nous font voir une prairie constellée de roses que cueillent à l'envi garçonnets et fillettes. Un char attelé de colombes a enlevé la petite morte vers ces Champs-Élysées transférés au ciel[5].

1. Cf. *Symbol.*, p. 264 ss. ; p. 285 ss.
2. *Symbol.*, p. 334 ss. Cf. ch. VI, p. 296.
3. Pline, *Ep.*, V, 16 ; CIL, VI, 16331, reproduction par Showerman *Rome and the Romans*, p. 428. Sur l'aigle, cf. *supra*, ch. VI, p. 294.
4. *La Sagesse de Salomon*, XIV, 15, qui date peut-être de l'époque hellénistique, donne déjà cette origine aux apothéoses précoces.
5. *Symbol.*, p. 345, cf. p. 189, n. 1. Cf. *supra*, p. 296.

*
* *

On pourrait multiplier les exemples de ces apothéoses précoces. Nous indiquons seulement, en invoquant un cas caractéristique, comment les préjugés populaires ont pu se combiner pour les « ahores » avec la doctrine de l'immortalité astrale. Une croyance répandue chez des peuples divers veut que les retraites des bois ou la profondeur des eaux soient peuplées de génies féminins, qui s'éprennent de la beauté des jeunes gens et les enlèvent pour les associer à leur vie. En Gaule, comme chez les Celtes d'Écosse et d'Irlande, de nombreuses légendes gardent le souvenir de fées qui hantent les grottes sylvestres, les sources fraîches ou les rivières transparentes[1]. Suivant le folklore celtique la mort n'est naturelle que pour les vieillards ; lorsqu'on périt à la fleur de l'âge, c'est qu'on a été aimé par une fée[2]. De même les anciens attribuaient aux Nymphes rustiques des pouvoirs étranges que le paysan grec d'aujourd'hui reconnaît encore aux *Naraïdes*[3]. Parfois ces déités fantasques s'emparaient de l'esprit des hommes et les transformaient en voyants ou en déments (νυμφόληπτοι)[4]. Mais surtout elles avaient une passion pour les jolis enfants et les dérobaient à leurs parents, non pour leur nuire, mais pour les emporter dans leurs retraites où ils jouissaient avec elles d'une vie immortelle[5]. La Fable racontait que le bel Hylas avait été ainsi ravi à Cius, et la sculpture funéraire s'est plu à figurer ce mythe, en particulier sur les tombeaux d'enfants[6]. L'adolescent dont l'amour des Nymphes avait fait un bienheureux[7] était le prototype du destin réservé aux défunts dont la sépulture portait son image. Sans doute à l'origine était-ce au fond des bois, dans les antres des montagnes, près des sources limpides que les Nymphes entraînaient ceux dont elles faisaient les compagnons ou les compagnes de leurs ébats divins[8] ;

1. Sébillot, *Folklore de France,* I, p. 439 ss.; II, pp. 192 ss.; p. 344. — Cf. Abeghian, *Die armenische Volksglaube,* p. 105 ss., p. 108.
2. Le Braz, *Légende de la mort chez les Bretons*[2], 1902, Introd., p. XXII.
3. Lawson, pp. 140 ss.
4. Aristote, *Éth. Eudem.*, 1214 a, 23 ; Roscher, *Lex.*, s. v. Νυμφόληπτοι, p. 514, 48 ss. Pfister, R. E., Suppl. VII, s. v. « Daimonismos », p. 104.
5. Callimaque, *Épigr.*, 24 ; Rohde, I, p. 374 = tr. fr. p. 570, n. 3. — Cf. Plut., *De defectu orac.*, 21, p. 421.
6. Robert, *Sarkophagrel.*, III, 1, pp. 163 ss., pl. XLIII, nº 139 ; Reinach, R. R., III, p. 167, 298, 483; Espérandieu, VI, 5268 ; Roscher, s. v. « Hylas », col. 2706, 3.
7. Théocrite, XIII, 72, avec la scholie.
8. IG, XIV, 2067 ; Kaibel, *Ep.*, 571.

ou bien c'était dans les eaux profondes des fleuves que l'enfant devait être soustrait à la mort : Isidora, noyée dans le Nil, est divinisée, et les Nymphes qui l'ont ravie lui ont construit le temple où lui sera rendu un culte différent selon les saisons [1] ; ou encore on se le figurait, quittant la terre et se mêlant au cortège des Naïades dans les prés fleuris des Champs-Élysées [2]. Mais il se produisit aussi une combinaison entre cette croyance populaire et celle des vents ravisseurs qui saisissent les âmes aériennes (p. 208). Les Nymphes ou Néréïdes provoquent dans l'air des tourbillons, et cette trombe qui passe enlève les enfants qui n'ont pas été gardés avec assez de soin les jours de tempête [3]. Ainsi paraît être née l'idée que, comme le souffle des Vents élève les âmes à travers l'atmosphère, c'est vers le ciel que les Nymphes emportent les enfants dont elles se sont emparées. Une épitaphe latine dit qu'un bambin de huit ans *raptus a Nymphis* est une *anima bona superis reddita* [4], et suivant une épigramme grecque c'est dans « les demeures immortelles de l'éther » que les Naïades ont placé une fillette de cinq ans dont le charme les avait séduites [5].

Transférés au ciel, ces êtres chéris furent érigés par la tendresse de leurs proches en protecteurs de la famille où vivait leur souvenir, des amis qui partageaient les mêmes regrets. La religion adopta donc une opinion tout opposée à celle de la magie, pour laquelle les « ahores » sont des esprits maléfiques. Qu'ils soient appelés en Grèce *héros* [6] ou ailleurs *dieux* [7], qu'ils soient identifiés avec Cupidon [8] ou avec quelque autre divinité, ils sont toujours conçus comme des puissances tutélaires, qui reconnaissent par les bienfaits qu'ils répandent le culte qui leur est rendu par leurs proches [9]. Ainsi, au milieu du IIe siècle, la *familia* d'un proconsul d'Asie, C. Julius Quadratus, honore comme

1. SEG, VIII, 473, 474. — Ceux qui meurent dans le Nil sont divinisés (Hérodote II, 90) ; sur cette croyance égyptienne, cf. Griffith, *Zeitschr. f. aegypt. Sprache*, 1909, XLVI, p. 132 ss.; Kees, *Ibid.*, 1913, LI, p. 127 ss., et *Studies presented to Griffith*, 1932, p. 402.
2. CIL, III, 686 = C E, 1233, cf. *supra*, p. 255 ; Stace, *Silves*, II, 6, 10. Cf. C. E., 1143. — En Grèce : enfant, joie de la demeure de Perséphone, *Anthol.*, VII, 483.
3. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 163 ss. — Abeghian, *op. cit.*, p. 105 ss.
4. CIL, VI, 29195 = Dessau, 8482.
5. IG., XIV, 2040 ; Kaibel, *Epig.*, 570. Cf. *Symbol.*, p. 402.
6. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs* (*Mém. Acad. Inscr.*, XLII), 1918, p. 163 ss.
7. J. G. C. Anderson, J. H. S., 1899, XIX, p. 127, n° 142.
8. Schröder, *Bonner Jahrb.*, 1902, CVIII, p. 165 ; Eitrem, *Symbol. Osloenses*, 1932, XI, p. 29 ss. ; Suétone, *Calig.*, 7, et Ernst Hohl, *Klio*, 1938, XIII, p. 269 ss.. Cf. *Symbol.*, p. 346.
9. IG., III, 1460 (Attique) : Ἥρωα τῆς συγγενείας.

héros un enfant de huit ans à la prière de son père et de sa mère[1] ; et à Smyrne des parents élèvent un tombeau à un bébé de quatre ans, doucement chéri, leur dieu secourable (θεὸς ἐπήκοος)[2]. C'est à quatre ans que mourut aussi, en 309, le fils de Maxence, Romulus, à qui son père fit consacrer un temple (*divo Romulo*) dans le cirque de la Voie Appienne[3].

Ces illusions du sentiment sont éternelles. Rien de plus fréquent dans nos cimetières que de lire sur des tombes des invocations comme « Cher ange, au ciel prie pour nous », ou d'y voir figurer un bébé s'envolant avec des *putti* ailés. Cette foi est peut-être touchante, mais son orthodoxie est douteuse, car, sauf Origène[4], les docteurs de l'Église n'ont jamais adopté, pensons-nous, la doctrine que des âmes humaines puissent se transformer en esprits angéliques, équivalents des héros grecs. Mais sur les plus vieilles épitaphes chrétiennes se trouve déjà exprimée[5] la conviction que les enfants, étant sans péché, sont conduits par les anges au séjour des Élus, et y intercèdent en faveur de leurs parents : « Sois reçue, ma fille, au nombre des âmes pieuses, parce que ta vie fut exempte de toute faute, car tu ne recherchais que les jeux de ton jeune âge » dit une inscription métrique qui se lisait autrefois sous le portique de Saint-Pierre[6]. Une autre, plus ancienne, est ainsi conçue : « Eusebius, enfant sans péché à cause de son âge, admis au séjour des saints, y repose en paix[7]. » L'on pourrait citer beaucoup de textes analogues dont certains se terminent par l'invocation « *pete pro nobis* ». La pureté de ces âmes sans tache méritait que Dieu exauçât leur intercession[8].

Toutefois les idées superstitieuses qu'avaient largement répandues l'astrologie et la magie sur les tourments que subissaient les « ahores », ne devaient pas être rapidement rejetées, ni disparaître entièrement. Les craintes que l'on avait pour les âmes exclues des Champs-Élysées, furent transportées aux enfants morts sans baptême. Des controverses infinies divisèrent les théologiens

1. I. G. R., IV, 1377.
2. Kaibel, *Epig.*, 314.
3. CIL, VI, 1138 = Dessau, 673.
4. Bréhier, *Doctrines philos. de Philon*, 1908, p. 128 ss.. Cf. Dölger, A. C., II, 36 ss.
5. Diehl, 3354 ; cf. 3355 ; Cabrol, s. v. « Anges », p. 2125 ; p. 2130. Cf. Peterson, *Röm. Quartalschr.*, 1934, p. 176.
6. C. E., 1439 ; cf. 1400. Am. J. Arch., 1932, XXXVI, p. 460, n° 18.
7. Cabrol et Leclercq, *Reliquiae liturgicae vetustissimae*, I, 1912, n° 2917 ; cf. 2974, 3153.
8. Diehl, 2335 ss., 2345 A. Cf. Assemani, *S. Ephrem Syri opera*, VI, 1743, p. 299 : « Parvulis pueris sedes in caelo super astra dabis ; illos pro nobis oro... puras enim scimus esse puerorum preces ».

à propos de ces créatures innocentes et cependant condamnées. Privées de la vision béatifique de Dieu, elles furent reléguées hors du Paradis [1]. Toute une littérature apocryphe servit de véhicule aux vieilles croyances pour les faire passer de l'antiquité au moyen-âge. Le document le plus ancien qui favorisa la transmission est cette *Apocalypse de Pierre*, dont nous avons parlé à propos des supplices des damnés (p. 223). Des fragments conservés de cette œuvre étrange nous révèlent que les enfants qui étaient le fruit d'un avortement, ou avaient été exposés, étaient confiés aux soins d'un ange qui les instruisait, et leurs âmes vivaient la même vie que si elles étaient restées jointes à leurs corps ; puis, au bout de cent ans, elles obtenaient d'être réunies à celles des fidèles [2]. Cent ans est, selon une doctrine très accréditée, la durée normale de l'existence humaine [3]. Ces âmes, privées de leur séjour sur la terre, accomplissaient donc, avant d'être admises au ciel, le cycle entier des années qu'elles auraient dû passer ici-bas. Il y a là un souvenir manifeste de la condition transitoire, de la vie complémentaire que le paganisme attribuait aux « ahores », avant de leur ouvrir l'accès de l'Hadès.

Mais ce sont là des doctrines aberrantes, résidus d'un système périmé. Dans le paganisme finissant, comme dans le christianisme grandissant, s'affirme et s'impose la conviction que, comme disait Ménandre en un autre sens [4], celui qu'aiment les dieux meurt jeune.

*
* *

Les hommes dont les jours étaient écourtés par un accident brutal ne formaient pas comme les « ahores » une classe uniforme, et l'on voulut par suite les soumettre à des traitements différents. Les théoriciens distinguaient en effet plusieurs catégories de « biothanates », dont quatre sont énumérées par Virgile. Cette classification semble bien, nous l'avons vu (p. 308), avoir pour auteurs les astrologues qui prétendirent dénombrer, selon la position des étoiles, les genres de mort réservés aux victimes des planètes meurtrières et

1. Cf. *Diction. de théologie cathol.*, s. v. « Baptême », p. 364 ss. ; Norden, p. 14, n. 1.
2. Clément Alex., *Eclog. ex Proph.*, 41 et 48 ; Méthode, *Sympos.*, II, 6 (P. G., XVIII, 58).
3. Varron, *L. lat.*, VI, 11 ; Servius, *Aen.*, VI, 325 ; cf. Platon, *Républ.*, X, 616 *a* ; Schulze, *l. c.* [*supra*, p. 313, note 1], p. 702 et ch. I.
4. Ménandre (fr. 125, Kock) est traduit en latin CIL, VI, 19716 = Dessau, « Quam di amaverunt, haec moritur infa(n)s ». Cf. Riese, *Anthol. lat.*, I, 1 (Cod. Salmas. 92) : l'enfant chrétien est mort précocement parce qu'il a plu à Dieu. Cf. S. Cyprien, *De mortalitate*, 23 (I, p. 311, 20).

prédire si ces malheureux seraient noyés, brûlés, écrasés, empoisonnés, pendus, décapités, crucifiés, empalés, tués à la guerre, dévorés par les bêtes, ou subiraient quelque torture plus atroce encore[1]. Ce sont aussi les défenseurs du fatalisme sidéral et les adeptes de la magie qui enseignaient qu'un destin inexorable soumettait encore tous ces infortunés à de longues souffrances après leur trépas. Mais ni la religion ni la philosophie n'acceptèrent jamais cette condamnation en bloc de réprouvés dont le caractère et la culpabilité étaient très variables.

Une antique croyance voulait que parmi les morts violentes, il en fût une qui, loin de présager des maux posthumes pour celui qui y succombait, pouvait lui assurer une existence divine. C'était celle des personnes frappées de la foudre[2]. Les effets extraordinaires produits par le feu du ciel dans le fracas des orages émouvaient l'imagination populaire, et ils ont donné naissance à d'étranges préjugés[3]. On racontait que la foudre épargnait les dormeurs et ne tuait personne pendant son sommeil. Le corps du foudroyé étant parfois retrouvé intact sans que l'on comprît pourquoi la vie l'avait abandonné, l'on se figura que ce corps ne pouvait être réduit en cendres et qu'il se conservait à jamais sans se corrompre[4]. A Rome où la discipline étrusque des *libri fulgurales* avait minutieusement traité de tout ce qui concernait l'éclair et le tonnerre, d'antiques prescriptions avaient réglé les cérémonies à accomplir là où était tombée la foudre[5] : le sol noirci par celle-ci devait être enfoui par les haruspices (*fulmen conditum*) dans ce *bidental* que la divinité elle-même avait voulu lui être consacré. Pareillement si quelqu'un avait péri foudroyé, une loi attribuée à Numa défend de le transporter ailleurs, de le soulever même sur les genoux, et d'observer pour lui les rites funèbres[6]. Il devait être inhumé à l'endroit même où il avait été tué. Il y était abandonné, dans ce lieu interdit qu'entourait une clôture, et où nul ne pouvait plus entrer[7].

Des pratiques semblables se retrouvent en Grèce. Les lieux que l'éclair

1. Cf. p. ex., C.C.A.G., VIII, 4, p. 199 ss.
2. Usener, *Rhein. Mus.*, 1905, LX, p. 9 ss. = *Kleine Schriften,* IV, p. 478 ss. ; Rohde, I, p. 320 (tr. fr., p. 346, n. 1), p. 597.
3. Plutarque, *Quaest. conviv.*, IV, 2, 3, p. 665 ss. ; Pline, *H. N.*, II, 145.
4. Tertull., *Apolog.*, 48 ; Minutius Fel., 39 ; Plut., *l. c.*, p. 665 c.
5. Festus, s. v. « Fulgeritum », p. 82 Lindsay ; Ammien Marc., XXIII, 5, 13.
6 Festus, s. v. « Occisum » (p. 190 Lindsay) ; Plutarque, *Pompée,* 1 ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Funus », p. 1396 *b*.
7. Pline, *H. N.*, II, 145 ; Quintilien, *Declam.*, XIX, 6 (p. 341, 16, Lehnert) ; Perse II, 27, avec le scoliaste.

avait frappés étaient consacrés désormais au Zeus Kataibates[1], et rendus inaccessibles[2]. Dans cet enclos sacré reposait celui qui avait trouvé là une mort tragique et, s'il faut en croire Plutarque, on laissait son corps sans le brûler ni l'inhumer pour qu'on pût voir qu'il ne se putréfiait point[3].

Un sentiment de crainte se manifeste dans ces prohibitions qui rendent tabou le cadavre foudroyé : l'effroi des primitifs en présence d'une mort terrifiante, qui semblait un effet du courroux céleste. La foudre était l'arme du maître des cieux ; il s'en servait pour châtier les criminels, exterminer les impies, comme il avait fait les Titans. Cette antique croyance n'était pas éteinte sous l'Empire[4], et elle est à l'origine des prescriptions tendant à séparer un réprouvé de la société humaine en isolant sa dépouille.

Mais une conception différente était née, qui s'opposa de bonne heure à cette répulsion craintive pour tout contact avec les foudroyés. Le feu du bûcher, croyait-on, purifiait l'âme en la délivrant de l'enveloppe charnelle qui la souillait et en lui permettant de s'élever au séjour des Immortels. A plus forte raison le feu divin descendu de l'Olympe devait-il produire cette lustration[5]. La fin prodigieuse qu'il réservait à des êtres exceptionnels, loin d'être une punition exemplaire de grands coupables, pouvait témoigner d'une faveur insigne de la divinité. Une tradition secrète enseignait que si la foudre avait touché un roi ou le chef d'une cité et qu'il survécût, toute sa descendance en devait être à jamais illustrée et glorifiée[6].

Des légendes mythologiques qui remontent à une date reculée, racontaient comment les héros frappés de la foudre avaient par ce moyen obtenu l'apothéose. Tel avait été le sort bienheureux d'Asklépios, d'Héraklès, de Sémélé, d'autres encore[7]. Le même genre de divinisation fut étendu au commun des mortels[8]. La foudre descendue du ciel est regardée comme le véhicule dont se sert Zeus pour transporter dans l'Olympe ceux qu'il veut enlever à la terre[9].

1. A. B., Cook, *Zeus,* II, p. 13 ss. ; III, p. 1114 ss. ; Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 63 ss.
2. Hésychius, s. v. Ἠλύσιον ; Pollux, IX, 41 ; Artémidore, *Oneirocr.*, II, 9 (p. 95, 5 Herscher) ; cf. Euripide, *Suppl.*, 933 ss.
3. Plut., *l. c.*, p. 665 c. Cf. *infra,* N. C. I.
4. Cf. Quintilien, *l. c.*, [p. 329, n. 7] sur le « tyrannus fulminatus ».
5. Cf. Rohde, *l. c.*, [p. 329, n. 2] ; *Anthol. Pal.*, VII, 49. — *Supra,* p. 17.
6. Servius, *Aen.*, II, 649.
7. Rohde, *l. c.* — Sur l'*anodos* de Sémélé, cf. Boyancé, R. E. A., 1942, XLIV, p. 209 ss.
8. Charax, *Anon. de incred.*, 16 (p. 325 West.) = F. H. G., III, p. 638, fr. 13 ; cf. Artémidore, *l. c.*, et l'article de Carcopino sur les lois royales (Mél. Éc. fr. Rome, 1937).
9. Cf. p. ex. Aristide, I, p. 47, Dindorf ; Pseudo-Clément, *Mages hell.*, II, p. 51.

Une étymologie arbitraire fit des Champs-Élysées un séjour appartenant en propre aux foudroyés[1]. Toutes ces idées se sont répandues avec la propagation de l'immortalité astrale par le pythagorisme. On en trouve la trace dès le IIIe siècle avant notre ère dans les lamelles d'or exhumées des tombes de Thurium[2]. Ennius introduisit cet élément dramatique dans la légende de Romulus. Tandis qu'il passait une revue au Champ de Mars un orage éclata, et au milieu des grondements du tonnerre le roi fut enveloppé d'un nuage et disparut. Cicéron assure que Tullus Hostilius fut comme lui emporté par la foudre[3]. Sous l'Empire la croyance à ce mode de divinisation paraît avoir été répandue dans tout l'Orient. Un oracle d'Alexandre d'Abonotichos[4], une épitaphe métrique de Thyatire[5], une inscription de la Ledja syrienne[6], attestent sa diffusion. Le culte rendu au Feu par les Mages s'est combiné ici avec la vénération pour la Foudre, auteur d'une vie éternelle. Les apocryphes pseudo-Clémentins[7], après avoir rapporté comment Zoroastre périt ainsi consumé, ajoutent qu'on lui rendit un culte au lieu même où il avait été frappé, et ils notent que l'on a conservé depuis lors la coutume d'enterrer, comme amis de la divinité, ceux qui mouraient ainsi et de leur consacrer temples et statues. De la notion du tabou l'on était passé, comme c'est souvent le cas, à celle du sacré. Les écrivains chrétiens, qui mentionnent encore cette vénération pour ceux que touchait la foudre, attestent la persistance tenace des préjugés dont nous avons esquissé la longue histoire[8]. Ils devaient survivre à l'écroulement du monde romain, et les voyageurs modernes en ont encore noté la survivance dans les usages et les croyances des peuples du Caucase[9].

*
* *

1. Cf. *supra*, Hesych., p. 330, n. 2.
2. IG., XIV, 641 ; Kern, *Orph.fr.*, p. 106, nº 32 *c*.
3. Romulus : *Tite Live*, I, 16, 1 ; Tullus Hostilius : Cic., *Rep.*, II, 32 ; August., *Civ. Dei*, III, 15 ; cf. Böhmer, *Ahnencult*, p. 69 ss. ; 86 ss.
4. Lucien, *Pseudomantis*, 40 ; cf. Boyancé, *l. c.* [p. 330, n. 7], p. 242.
5. CIG. 3511 = Kaibel, *Epigr.*, 320.
6. SEG., VII, 980 ; *Mages hell.*, p. 54, n. 7 ; cf. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XIII, 37 (PG. XXIII, 106).
7. *Mages hell.*, p. 51.
8. Cyrille, *l. c.*; *Vie de saint Hypatios* citée par Usener, *l. c.*, [p. 329, n. 2], p. 479.
9. Chez les Ossètes (*Mages hell.*, p. 54) et les Circassiens (Cook, *Zeus*, III, p. 1114 (note à II, 12). Prosternations quand l'éclair brille : Cyrille, *Catech.*, VI, 34 (PG. XXIII, 600) avec la note des Bénédictins.

Si certaines croyances religieuses s'opposaient à la doctrine qui obligeait tous les « biothanates » indistinctement à devenir des esprits errants et pernicieux, les moralistes devaient nécessairement s'insurger contre une théorie qui confondait dans une même condamnation des innocents et des coupables. A côté de ceux qui avaient mérité par leurs crimes le dernier supplice et qui avaient été exécutés par la main du bourreau, ou bien ceux qui s'étaient donné eux-mêmes la mort, et avaient ainsi encouru la réprobation publique, d'autres, irréprochables, avaient été emportés par un accident fortuit, avaient succombé sous les coups d'assassins ou avaient péri en accomplissant un devoir sacré. C'était le cas surtout pour les guerriers tombés en combattant [1]. La logique imposait de les ranger parmi les *biothanati* et l'on peut trouver dans les papyrus magiques [2] des preuves qu'on les a parfois considérés comme des revenants redoutables. Ceci est d'ailleurs conforme aux idées de la mentalité primitive, qui redoute la menace de ceux qui ont péri dans les luttes entre tribus sauvages [3]. D'un bout à l'autre de l'antiquité apparaît sporadiquement l'idée que les âmes des soldats qui ont succombé les armes à la main, se transforment en esprits nocifs, qu'il faut chasser ou apaiser par des rites appropriés [4]. Nombreuses aussi sont les légendes de troupes de fantômes qui reviennent combattre aux lieux où s'est livrée une bataille meurtrière : l'on entendait dans la nuit le cliquetis de leurs épées et le hennissement de leurs chevaux [5].

Mais la mort au champ d'honneur pouvait-elle être la source de maux infinis en condamnant des braves à ne pas trouver le repos dans l'autre vie ? Une telle supposition était contraire à la pure tradition grecque. De même que les Scandinaves réservaient à leurs guerriers les joies viriles de la Valhalla, chez les Hellènes les défenseurs de leur patrie, qui s'étaient sacrifiés pour la sauver, furent de tout temps honorés comme des héros [6]. Depuis l'époque reculée de Tyrtée et celle d'Héraclite [7], s'exprime la conviction que ces hommes jouissent

1. Nommés par Virgile, *Én.* VI, 477 ss., et par Lucien, *Cataplus,* 6 ; cf. Tibulle, I, 10, 37 ss.
2. *Pap. magic.*, IV, 1390 ss. (I, p. 118, Preisendanz), où ἥρωες désigne ceux qui ont été tués dans la mêlée ; cf. Hopfner, *Offenbarungszauber,* I, p. 251.
3. Cf. *supra,* p. 306.
4. A Cyzique : Verrius Flaccus, *Argon.*, 424 ss. ; cf. Boyancé, *Rev. ét. latines,* 1915, XIII, p. 107 ss. — A Antioche sous Trajan : Malalas, p. 272.
5. A Marathon, Pausanias, I, 32, 4, avec le commentaire de Frazer. — Bataille d'Attila contre Valentinien : Damascius, *Vit. Isidori,* 63 ; autres exemples : Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 169, n. 2.
6. Rohde, tr. fr., p. 549 ss. ; Louis Robert, *Études anatoliennes,* Paris, 1937, p. 97 ss.
7. Tyrtée, fr. 9 (12) (Diehl, *Anthol.*, I, p. 13) ; Héraclite, fr. 24, Diels.

de la faveur des dieux. On sait quel culte était rendu à Athènes aux dépouilles des soldats réunis dans une sépulture commune de la nécropole du Céramique, et comment chaque année, lors de la fête des *Epitaphia*, un orateur officiel était chargé de prononcer leur oraison funèbre. L'inscription que l'État fit graver pour les Athéniens morts en 432 devant Potidée, affirme que l'éther a recueilli leurs âmes, comme la terre leurs corps [1]. Périclès [2], célébrant ceux qui étaient tombés au siège de Samos, assure qu'ils sont devenus immortels ainsi que les dieux, et qu'invisibles comme eux, comme eux aussi ils se manifestent par leurs bienfaits. Hypéride, faisant l'éloge des victimes de la guerre Lamiaque, (323), exprime la conviction que la divinité qui réside dans l'Hadès leur témoigne une sollicitude infinie [3]. Platon dans la *République* [4] veut que ceux dont la vaillance dans les combats a hâté la fin, appartiennent à la race d'or, c'est-à-dire soient devenus des démons favorables qui écartent les maux des humains et veillent à leur conservation. On pourrait multiplier les citations prouvant que depuis les temps les plus anciens ces idées ont été traditionnelles chez les Grecs. Virgile lui-même, par une de ces contradictions qu'explique l'emploi d'une double source, après avoir relégué les morts tués à la guerre en dehors de l'Hadès comme le voulait la doctrine astrologique, les a fait figurer dans les Champs-Élysées à côté des prêtres pieux, conformément aux idées religieuses des Grecs [5].

La théorie stoïcienne de l'immortalité des héros s'opposa encore plus directement à la doctrine inique qui faisait subir des souffrances dans l'au-delà aux soldats qui avaient péri en combattant [6]. L'Arétè, selon le Portique, déifie celui qui la possède et lui ouvre les portes du ciel : *Virtus recludens immeritis mori caelum*, selon l'expression d'Horace [7]. Josèphe met dans la bouche de Titus haranguant ses troupes un discours qui traduit cette conviction stoïcienne [8]. Seuls ceux qui tombent en braves obtiennent l'immortalité, les autres sont voués à la destruction. « Qui ne sait », dit-il, « que les âmes courageuses que, dans la bataille, le fer a délivrées de leur chair, vont habiter le plus pur des éléments, l'éther, et se fixant au milieu des astres, se manifestent à leurs

1. IG., I, 142. Cf. *supra*, ch. III, p. 146.
2. Plut., *Pericl.*, 8.
3. Hypér., *Epit.* 43 (p. 94, Blass) ; cf. *ibid.*, 35 (p. 91).
4. Plat., *Rép.*, V, p. 468 E ; cf. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 3, 16, 1 (p. 255, 30, Stählin).
5. Virg., *Én.*, VI, 660.
6. Cf. *Symbol.*, p. 448 ss., 453.
7. Horace, *Odes*, III, 2, 21, avec les notes de Heinze ; cf. IV, 8, 26.
8. Josèphe, *Bell. Iud.*, VI, 5, 47 ; cf. 54. Cf. *Relig. or.*, p. 370.

descendants comme de bons génies et des héros bienveillants ? Au contraire celles qui se sont éteintes avec un corps malade, même si elles sont exemptes de toute souillure, disparaissent dans les ténèbres souterraines et sont ensevelies dans un oubli profond. »

Les monarchies militaires de l'Orient hellénistiques, comme l'Empire romain, promettaient certainement la vie éternelle à ceux qui, fidèles à leur devoir de soldats, avaient succombé les armes à la main. La même croyance, on le sait, s'est transmise à l'Islam. Un musulman qui meurt en combattant « dans la voie d'Allah », est un martyr (*šahid*), qui est assuré de jouir des joies du Paradis [1]. Les Juifs, depuis l'époque des Macchabées, associèrent aux guerriers ceux qui versaient leur sang pour rester fidèles à leur religion persécutée et leur promirent une survie glorieuse [2]. La foi en cette récompense céleste devait plus tard faire affronter tous les supplices aux chrétiens qui conquirent la palme du martyre.

*
* *

Ainsi la religion et la philosophie ont éliminé, dans une très large mesure, la croyance à une survie malheureuse des morts par violence. Il n'en a pas été de même pour les suicidés [3]. Chez beaucoup de peuples le suicide a provoqué l'effroi ou l'horreur. L'homme éprouve une répulsion instinctive pour cette destruction volontaire de son être [4]. L'idée que les âmes des personnes qui ont attenté à leur vie deviennent des esprits malfaisants est très répandue, et les survivants prennent de multiples précautions pour se garantir contre leur action nocive. Frazer en a cité de nombreux exemples [5]. Les plus curieux sont ceux empruntés à la Chine, où il est de pratique courante, lorsqu'on veut punir un ennemi qui vous a persécuté, d'aller se tuer à sa porte pour que l'âme de la victime courroucée poursuive le coupable ; la crainte de cette vengeance posthume y est très vive. On peut citer des preuves nombreuses de la terreur que causaient en Grèce et à Rome de tels revenants exclus des

1. Cf. *Encyclop. de l'Islam*, s. v. « Sahid ». — N. C. XXXIV.
2. Bousset, *Relig. des Judentums* (1902), p. 168, 181, 256, n. 1. Cf. Tacite, *Hist.*, V, 5.
3. Albert Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922 ; R. E., s. v. « Selbstmord » ; Hastings, *Enc.*, s. v. « Suicide » où l'on trouvera la bibliographie.
4. Cf. Pline, *Ep.*, I, 12, 1 : « Luctuosissimum genus mortis, quae non ex natura nec fatalis videtur. Cf. A. Bayet, p. 110 ss.
5. Frazer, *La crainte des morts*, III, p. 109 ss.

Enfers et condamnés à errer sur la terre[1]. Ainsi à Athènes on avait coutume d'enterrer à part du corps la main qui avait provoqué la mort de l'αὐτόχειρ, probablement pour l'empêcher de porter encore des coups aux survivants[2]. Platon dans ses *Lois* veut que le suicidé soit enterré dans un lieu écarté, loin des autres défunts et sans qu'aucune stèle ou épitaphe marque son tombeau[3]. Si ces prescriptions du philosophe répondent à un usage réel, on a voulu frapper d'une sorte d'atimie posthume et ensevelir dans l'oubli celui qui avait écourté violemment le temps que le destin lui avait accordé. Mais peut-être aussi a-t-on voulu le séparer du reste des morts qu'il aurait pu molester. A Rome une pareille fin était frappée d'une malédiction religieuse et punie de châtiments. Le vieux droit pontifical refusait aux pendus une inhumation rituelle[4] et, au lieu de sacrifices funèbres, on suspendait aux arbres des *oscilla*, des figurines consacrées à leurs Mânes, rite de magie sympathique, explique-t-on, qui devait purifier par l'air l'âme errante du défunt, comme d'autres l'étaient par l'eau et par le feu[5], ou qui étaient des substituts du mort auxquels on rendait ainsi les derniers devoirs[6]. L'aspect horrible des morts par strangulation fit naître la croyance que le souffle vital avait en vain fait effort pour sortir de leur gorge serrée[7]. Une vieille inscription latine nous apprend qu'un riche habitant de Sarsina en Ombrie a donné à ses concitoyens le terrain d'un cimetière, mais il en exclut ceux qui se sont loués comme gladiateurs, ou qui ont exercé une profession infamante, ou qui, de leur propre main, ont péri par la corde. Une telle association, qui est une flétrissure, prouve quelle réprobation superstitieuse s'attachait à ce dernier genre de mort, qui passait pour le plus impur de tous[8]. La frayeur qu'il inspirait faisait attribuer par les magiciens un pouvoir redoutable à la corde qui avait causé la fin atroce du désespéré, et à toutes les parties de son corps[9]. Des collèges funéraires constitués sous l'Empire[10] introduisent dans leur réglement

1. Quintilien, *Declam.*, X, 16 ; Virg., *Én.*, IV, 384 ss.
2. Eschine, *Ctésiph.*, 244 ; cf. Frazer, p. 120, n. 90. — N. C. XXXIII.
3. Platon, *Leg.*, IX, p. 873 d.
4. Servius, *Aen.*, XII, 603 ; cf. Dig. III, 2, loi, 11, 3.
5. La signification des *oscilla* est controversée; cf. R. E., s. v. « Oscilla », pp. 1572, 59; 1575, 31. Varron chez Servius, *Ibid.*, et Servius, *Georg.*, II, 389.
6. Virgile, *Én.*, XII, 603 ; Pline, *H. N.*, II, 63, 156 ; cf. Le Braz, *Légende de la mort chez les Bretons*[2], p. 54.
7. CIL, I, 1418 = Dessau, 7846.
8. Bayet, *op. cit.*, p. 295 ss.
9. Lucain, VI, 543 ss.. Fahz, *op. cit.*, [*supra*, p. 97, n. 4].
10. *Cultores Dianae* à Lanuvium, CIL, XIV, 2112, b, 5 = Dessau, 7212.

un article disposant que celui qui, pour un motif quelconque, se sera occis lui-même, perdra son droit à l'inhumation. Cette clause est-elle formulée pour prévenir une fraude onéreuse pratiquée au détriment de cette sorte de société d'assurance mutuelle contre l'abandon suprême ? peut-être ; mais elle est inspirée aussi par la croyance que les honneurs funèbres ne peuvent détourner la malédiction qui pèse sur le suicidé et rend sa compagnie indésirable, voire dangereuse, pour les autres morts. Les Mânes repoussent sa société.

Quelle fut la réaction philosophique contre l'opinion vulgaire, que la nocivité posthume des suicidés remplissait d'une crainte superstitieuse ? A vrai dire, elle fut confuse et variable. Selon l'antique doctrine des Orphiques, bien que l'âme soit enchaînée dans le corps pour y subir un châtiment, il lui est défendu par Dieu de se débarrasser elle-même de ces liens sans encourir les peines les plus graves de la part des maîtres de sa destinée, qui seuls peuvent la délivrer[1]. Ce précepte, qui répond à l'opinion commune en Grèce, fut repris par les Pythagoriciens et par Platon dans le *Phédon*[2] et, grâce à lui, il fut souvent reproduit dans les siècles postérieurs, notamment par Cicéron dans le *Songe de Scipion*[3] : « A tous les hommes pieux s'impose de garder leur âme dans sa prison corporelle, et de ne pas émigrer de cette vie humaine sans l'ordre de celui qui nous l'a donnée, pour ne pas sembler déserter le poste que Dieu nous a assigné. »

Mais les Cyniques s'opposèrent ici au platonisme, et ils enseignèrent que l'on pouvait, voire même devait, quitter volontairement cette vie, quand ses conditions la rendaient indigne d'être vécue par un philosophe[4] ; et après eux les Stoïciens propagèrent à Rome la même doctrine[5]. Cette secte puissante fit prévaloir l'opinion que dans certains cas le suicide était recommandable. Garantie suprême de la liberté du sage, il se justifiait moralement lorsqu'il était le seul moyen pour l'homme de ne pas violer ses principes, ni renier son idéal. Cette philosophie louait ceux qui s'étaient soustraits par une mort volontaire à une vie intolérable, et les exemples abondent, au premier siècle de notre ère, de Stoïciens qui préfèrent se tuer plutôt que de subir une tyrannie odieuse et dégradante. Caton d'Utique, qui s'était suicidé pour ne

1. Rohde, tr. fr., p. 363, n. 3 ; Diels, *Vorsokr.*³, I, p. 315 (Philolaos, 14).
2. Platon, *Phédon*, p. 62 b.
3. Cicéron, *Somn. Scip.*, 3 ; cf. *Cato*, 20, 73.
4. R. E., s. v. « Peregrinus », p. 660, 60.
5. Benz, *Das Todesproblem in der stoïschen Philosophie*, 1929, p. 55 ss. ; Bonhöfer, *Epiktät und die Stoa* [*supra*, p. 115], pp. 38 ss. ; 188 ss.

pas survivre à la liberté, passa pour l'idéal du sage, aussi digne qu'Hercule de l'apothéose[1], et lui-même, que Plutarque[2] nous montre lisant et relisant le Phédon avant de se percer de son épée, espérait certainement obtenir l'immortalité promise aux âmes héroïques. La religion même pouvait ennoblir certaines formes de suicide. Si Cléopâtre pour échapper à la honte d'une captivité se fit mordre par un aspic, c'est que ce reptile libérateur était le ministre de Râ et élevait vers le Soleil, son maître, ceux qu'il privait de la vie terrestre[3].

Mais sur ce point comme à d'autres égards, les Néopythagoriciens et après eux les Néoplatoniciens ramenèrent les esprits aux vieilles croyances religieuses. Plotin, cédant à l'opinion qui prévalait de son temps, avait d'abord permis au sage de se donner la mort en cas de nécessité absolue, pour échapper par exemple à la folie ou à des souffrances intolérables[4]. Mais plus tard il paraît s'y être opposé plus résolument, car ses exhortations détournèrent son disciple Porphyre, saisi du dégoût de la vie, de mettre fin à ses jours[5]. Les discours par lesquels il l'avait convaincu amenèrent celui-ci à condamner, par la suite, le suicide d'une manière absolue. Prêchant l'abstinence de la chair des animaux égorgés, Porphyre nous indique incidemment l'argument essentiel qui selon lui devait empêcher chacun d'attenter à sa vie[6]. Si une âme perverse et déraisonnable a rompu violemment le lien qui l'unissait à son corps, elle reste attachée à ce corps, elle prend plaisir à demeurer près du cadavre dont elle s'est brutalement séparée, et c'est pourquoi les magiciens, en se servant de quelque partie de cette dépouille, s'assujettissent les esprits qui y sont liés.

Les idées fondamentales qui inspirent cette argumentation, sont empruntées à Platon dont l'idéalisme avait enseigné que la philosophie, en purifiant l'âme de ses passions, la détache de son corps. L'âme, qui s'est concentrée en elle-même et s'est préservée du contact avec la chair durant sa vie terrestre, n'entraîne rien de corporel avec elle et elle est préparée à vivre, comme on le dit des initiés, dans la compagnie des dieux[7]. Mais si elle a vécu dans

1. Zeller, *Philos. Gr.*, IV, p. 254, n. 3.
2. Plut., *Cato*, 68.
3. Spiegelberg, S.A.M., 1925, II, n° 1 ; cf. Tarn, *Cambr. Anc. hist.*, X, p. 110. — Comparer l'histoire de Zarmanos l'Indien, qui monta sur le bûcher à Athènes (Nicolas de Damas, fr. 91 = F. H. G., III, p. 420).
4. Plotin, I, 9, fin ; cf. I, 4, 8 ; I, 4, 16 ; et Bréhier, t. I, p. 78, n. 2.
5. R. E. G., 1919, XXXII, p. 53 ss. ; Bréhier, t. I, p. 132.
6. Porphyre, De *Abstin.*, II, 47.
7. Platon, *Phédon*, p. 67 d ; 80 e, etc ; cf. Rohde, tr. fr., p. 494 ss.

une familiarité intime avec le corps, elle reste, après le décès, alourdie et épaissie, elle ne peut entrer dans l'Invisible, et c'est pourquoi on peut voir les spectres des méchants vaguer autour des tombeaux[1]. Les Néoplatoniciens ont tiré de ces prémisses la conclusion que l'homicide de soi, acte désespéré, toujours accompli sous l'empire d'une passion, loin de relâcher le lien de l'attachement corporel, le renforce et par là même enchaîne l'âme indissolublement aux restes mortels du défunt.

Tout à la fin du paganisme ces vues ont encore été développées par Macrobe[2], qui plaide contre le suicide en invoquant l'autorité de Platon et de Plotin, mais qui s'inspire surtout de Porphyre[3]. « Il faut, dit-il, que l'âme en quittant l'homme se trouve libre des passions corporelles. Si on l'expulse violemment du corps, on ne permet point qu'elle soit libre, car celui qui, volontairement, se donne la mort y est induit soit par dégoût ou par nécessité ou par quelque crainte, ou par la haine, et tous ces sentiments sont des passions. Ainsi même si l'âme était auparavant pure de telles pollutions, par là même qu'elle fait effort pour s'échapper, elle se souille. Ensuite, dit Plotin, la mort doit délier l'âme du corps, non l'y attacher, mais par un départ forcé l'âme est de plus en plus enchaînée au cadavre, et de fait c'est pourquoi les âmes ainsi arrachées errent longtemps autour du corps, ou de sa sépulture, ou du lieu où l'attentat s'est produit. Au contraire, les âmes qui en cette vie se libèrent des liens charnels par la mort philosophique, leur corps subsistant encore ici-bas, pénètrent au ciel parmi les astres ». On voit ainsi que jusqu'au crépuscule de la philosophie antique les vieilles croyances sur les spectres des suicidés retenus sur la terre par leur méfait continuaient à être défendues par des voix autorisées. La doctrine des philosophes sur la licéité ou la prohibition du suicide avait singulièrement varié au cours des siècles, et par suite de ces fluctuations mêmes elle n'a pu éliminer l'opinion populaire que les âmes des suicidés, contraintes d'errer hors de l'Hadès, devenaient des esprits maléfiques, que les nécromants obligeaient à servir leurs desseins.

* * *

1. Platon, *Phédon*, p. 81 c-d.
2. Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, I, 13, 9. — La source de Macrobe est vraiment Plotin, d'après Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934 ; mais Pierre Courcelles, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 26 ss., rend indubitable l'emploi du *De regressu animae* de Porphyre.
3. Cf. Porphyre, *De Abstin.*, II, 47 ; Héliodore, *Ethiop.*, II, 5, 2 ; Salluste Philos., 19.

A plus forte raison ceux qui avaient été condamnés au dernier supplice paraissaient-ils voués à cette survie misérable[1] et devaient-ils subir les pires châtiments réservés aux impies. Ces esprits pernicieux, transformés en démons, continuaient à nuire au genre humain. L'un des personnages que Lucien fait parler dans son *Philopseudès*[2] trouve vraisemblable l'opinion que seules vont et viennent les âmes de ceux qui ont péri violemment — par exemple si un homme s'est pendu, ou s'il a eu la tête tranchée, ou s'il a été empalé — mais qu'il n'en est point ainsi de ceux qui sont morts conformément à leur destin. Même après le triomphe du christianisme, ces esprits désincarnés continuèrent à être redoutés. Au IVe siècle, saint Jean Chrysostome croit devoir combattre à Antioche le préjugé des gens simples qui se figurent que les âmes des victimes d'une mort violente deviennent des démons[3] : le diable, selon l'orateur sacré, a répandu cette opinion fausse pour dépouiller de leur gloire les martyrs. Les païens en effet appelaient par dérision *biothanati* les chrétiens qui s'offraient volontairement au bourreau et se voyaient condamnés au dernier supplice[4]. L'empereur Julien raille ces « athées » qui, poussés par les démons, recherchent la mort et pensent s'envoler au ciel après avoir expulsé violemment leur âme de leur corps[5]. Le divin Crucifié lui-même n'avait-il pas subi une peine qui le rangeait parmi ces suppliciés à la fois méprisables et dangereux ?[6] Sozomène raconte, légende significative, que lorsque Jésus et les deux larrons eurent expiré, les soldats romains craignirent de s'attarder le soir près des trois croix : les esprits de ces morts devaient hanter le lieu de leur exécution[7]. Au VIe siècle, Zacharie le Scholastique croit devoir encore combattre l'opinion soutenue par les païens que les dieux fuient le signe de la croix uniquement parce qu'il rappelle qu'un homme a péri de mort violente[8].

L'odieux qui s'attachait au nom des *biothanati* finit ainsi par se concentrer sur ces deux classes des suicidés et des exécutés. L'horreur commune que toutes deux inspiraient se marqua par la privation d'une sépulture honorable.

1. *Asclepius,* 29 (p. 67, 7, Thomas).
2. Lucien, *Philops.*, 29.
3. Jean Chrysost., *Or. 2*, *In Lazarum*, 1 (PG. XLVIII, 983). Les Perses massacrés à Antioche sont devenus des esprits malfaisants, *supra*, p. 332, note 1.
4. Du Cange, s. v. « Biothanati ».
5. Julien, *Fragm. epist.*, 288 *b* (p. 128 Bidez-Cumont).
6. Martyre de S. Aréthas, Boissonade, *Anecd.*, V, 23, 14.
7. Sozomène, II, 1.
8. Zacharie le Schol., *Vie de Sévère,* p. 10, l. 35 ss. ; cf. M. M. M., I, p. 361.

Déjà en bien des villes, au temps du paganisme, les lois sacrées ou civiles avaient refusé les honneurs funèbres aux suicidés, — afin, dit un rhéteur, que ceux qui n'avaient pas craint la mort craignissent quelque chose après la mort [1] — et surtout aux criminels, dont les cadavres n'étaient pas lavés, mais enfouis sans aucune cérémonie dans un charnier commun (πολυάνδριον) [2]. A Rome ceux qui avaient été exécutés en prison étaient traînés par le bourreau à l'aide d'un croc jusqu'aux Gémonies, puis jetés dans le Tibre. La carence des rites funèbres créait un second motif pour que ces condamnés souffrissent dans l'au-delà [3]. Aussi les familles s'efforçaient-elles d'éviter à ceux qui leur étaient chers cette aggravation affreuse de leur peine, et elles pouvaient obtenir des magistrats que les corps des suppliciés leur fussent rendus. Mais les autorités refusèrent souvent cette consolation suprême aux chrétiens qui voulaient rendre les derniers devoirs à leurs frères martyrisés. En dispersant les cendres de ces saints, les païens cherchaient à empêcher que leurs restes devinssent l'objet d'un culte, et les fidèles craignaient que ceux qui ne reposaient point en paix dans la tombe n'eussent point de part à la résurrection [4].

La législation sacrée du judaïsme ne condamnait pas le suicide rigoureusement et absolument, et l'on ne voit pas que les premiers chrétiens l'aient formellement interdit ; mais la discipline de l'Eglise, comme la tradition païenne, ne tarda pas à prescrire, pour ceux qui attentaient à leur vie, la privation des funérailles religieuses, et cette prohibition fut sanctionnée par les conciles [5]. Le droit civil en vigueur à l'époque chrétienne continua à appliquer le même traitement aux malfaiteurs punis de la peine capitale. On voit encore à Byzance les cadavres des criminels portés à un charnier infamant. Théophane [6] raconte avec indignation qu'en 764 l'empereur iconoclaste Constantin Copronyme fit exécuter un ermite de Bithynie, et que les gardes traînèrent du prétoire jusqu'au cimetière le corps du martyr où, après l'avoir mis en pièces, ils jetèrent ses misérables restes « dans la fosse des *biothanati* ».

1. Sénèque, *Suas. et controv.*, VIII, 4.
2. Πολυάνδριον : Audollent, *Defixion. Tabellae*, nos 22, 31, etc ; cf. p. 42 ; Rohde, II, p. 424 = tr. fr., p. 623. — Cf. Code Pénal français, article 14.
3. Mommsen, *Strafrecht*, p. 987 ss. = tr. fr., III, p. 337 ss. Cf. *supra*, pp. 22, 84.
4. Cf. Leblant, *Les supplices destructeurs des corps* [*supra*, ch. I, p. 24, n. 3].
5. Sur la privation de sépulture au moyen-âge, cf. A. Bayet, *op. cit.*, [*supra*, p. 334, n. 3]; *Dict. de théol. cathol.*, s. v. « Suicide », p. 2743 Conciles d'Orléans (533) et de Braga (563).
6. Théophane, p. 437, 3 ss., de Boor; d'autres exemples aux années 743, 755, 764, etc.

Ce nom péjoratif finit au moyen-âge par signifier simplement gens de sac et de corde, gibier de potence[1].

Si le terme de *biothanati* a vu ainsi se spécialiser sa signification, les anciennes idées qu'il éveillait ont eu une singulière vitalité dans le folklore des Grecs. Aujourd'hui encore ils croient que ceux qui ont succombé à un trépas soudain et violent, en particulier les assassinés et les suicidés, deviennent des *vrykòlakes*. Leur corps peut se ranimer, sortir du tombeau et parcourir l'espace avec la rapidité de l'éclair, vampires malfaisants, si redoutables que leur simple contact peut être mortel. C'était la coutume, si des soupçons naissaient, de déterrer le cadavre, et si on le trouvait intact, ce qui fournissait la preuve de son caractère supposé, de le mettre en pièces et de le brûler pour l'empêcher de revenir nuire aux vivants[2]. Tant était restée vivace la croyance que l'âme du *biothanatus* ne pouvait se détacher de son corps et que sa vie, trop tôt interrompue, se prolongeait au-delà de son décès.

A plus forte raison la conviction que les âmes de ceux qui ont eu une fin violente deviennent des *djinns*, a-t-elle survécu en Orient, d'où elle était originaire. On l'a signalée en particulier en Palestine[3] ; et même en Europe les Juifs l'ont conservée dans la curieuse croyance au *Dibbouk*. Si quelqu'un meurt avant son heure, son âme désincarnée revient ici-bas pour achever ses actions, vivre le reste de ses jours, sentir les joies et les peines qu'elle aurait dû éprouver. Ces âmes maudites et errantes sont tourmentées par les esprits malfaisants, et elles cherchent un asile dans un nouveau corps d'homme ou de femme. La personne qui est ainsi soumise au *Dibbouk* perd son individualité, son caractère propre, pour acquérir celui de l'intrus, à qui elle reste soumise jusqu'à ce que le temps de celui-ci sur la terre soit révolu. On trouve ici transmise avec une remarquable fidélité, l'idée souvent exprimée dans l'antiquité que les esprits des morts peuvent s'emparer des vivants, les dominer et se servir de leurs organes. C'est une forme de cette possession démoniaque dont on peut être délivré par le pouvoir magique des exorcismes[4].

Dante a-t-il connu la croyance juive au *Dibbouk* ? Ou s'est-il inspiré de quelque vision remontant à l'antiquité païenne ? Certainement il n'a pas imaginé indépendamment de toute tradition une destinée si proche de celle

1. Du Cange, s. v. « Biothanati ».
2. Lawson, p. 408 ss. ; Schmidt, *Volksleben der Griechen*, I, p. 169 ss.
3. Taufik, *Canaan. Dämonenglaube*, 1929, p. 6; p. 33 ; Curtiss, *Primitive semitic religions of to day*, p. 152.
4. Cf. *infra*, N. C., XVI.

des « biothanates », lorsqu'il nous montre les âmes des traîtres précipitées dans un enfer glacial — comme le Tartare des Grecs — sans attendre le moment de leur mort naturelle, tandis que les corps de ces criminels sont gouvernés par un démon sur la terre, jusqu'à ce que soit accomplie la durée de leur vie en ce monde[1]. Les préjugés populaires, en France comme en Allemagne, gardent encore la tradition que ceux qui sont emportés par une fin tragique restent sur la terre jusqu'au moment où se serait produit leur décès naturel. Il faut qu'ils vivent dans l'armée des esprits vagabonds jusqu'à ce que sonne l'heure de la mort que Dieu leur avait assignée[2].

Ainsi les vieilles idées que l'Orient avait répandues dans le monde romain ne devaient pas périr avec celui-ci. Elles lui survécurent longtemps, transmises, en s'altérant à peine, de génération en génération, et l'on peut en relever des traces nombreuses dans le folklore de l'Europe moderne.

1. Dante, *Inferno,* XXXIII, 128 ss. — [Mais ici l'idée est différente de celle du *Dibbouk.* Dans le *Dibbouk* un vivant est possédé par l'âme d'un mort jusqu'à ce que soit révolu le temps que celui-ci aurait dû vivre (*Infra,* N. C. XVI, p. 412). Chez Dante au contraire une âme morte avant l'heure étant reléguée au profond de l'Enfer, son corps reste sur la terre (134), mû par un démon (131) qui lui conserve les apparences de la vie (157) jusqu'à ce que soit révolu le temps qu'elle aurait dû vivre, 132 : *mentre che il tempo suo tutto sia vòlto.* Ce sont bien deux cas de possession, mais inverses l'un de l'autre : le terme en est celui qui était assigné à l'existence en ce monde, dans le *Dibbouk,* du possédant, et chez Dante, du possédé. Aussi bien peut-être ne s'agit-il dans le second cas que d'un artifice littéraire pour reléguer plus vite en Enfer des ennemis encore vivants] [L. C.].

2. Le Braz, *op. cit.*, [*supra*, p. 335, n. 6], t. II, p. 1, et p. 253; Geiler von Kaisersberg (1445-1510), cité par Weinreich, A. Relgw., 1906, IX, p. 220. Cf. A. Bayet, *op. cit.*, p. 93 ss.

CHAPITRE VIII

LE NÉOPLATONISME

I. — Plotin

On se souviendra de l'apostrophe du prêtre de Saïs à Solon, telle que la rapporte le Timée[1] : « Vous autres, Grecs, vous êtes toujours des enfants. Vous n'avez dans l'esprit aucune opinion ancienne provenant d'une vieille tradition, aucune science blanchie par le temps ». L'anecdote est peut-être fictive, mais elle exprime bien cette supériorité, souvent affichée[2], dont se targuaient les clergés orientaux à l'égard de peuples jeunes et novices par comparaison avec les leurs. L'orgueil que leur inspirait l'antiquité de leur culture, leur prétention d'être les dépositaires d'une vérité transmise par de lointains ancêtres, les portaient à dédaigner la courte sagesse des Hellènes. Lorsque les cultes de l'Orient triomphèrent dans l'Empire romain, ils y apportèrent la conviction que, bien avant le développement de la science hellénique, les pays dont ils étaient originaires avaient, à l'aube de l'humanité, obtenu la communication d'une sagesse divine, et cette opinion, ils la firent accepter des philosophes eux-mêmes. On vit

1. Platon, *Timée,* 22 b-c.
2. Cf. p. ex., Hérod., II, 142 ss. ; Festugière, *Hermès Trism.*, I, p. 20 ss. Cf. Festugière, R. H. Rel., 1942, CXXV, p. 32-57 ; colloques supposés entre Grecs et Orientaux.

le rationalisme hellénique, s'humiliant devant la théologie barbare, en reconnaître la primauté et mettre sa dialectique au service de prétendues révélations, dont l'Asie aurait autrefois été favorisée. L'histoire du néoplatonisme nous montrera jusqu'à Jamblique la pensée philosophique progressivement envahie par la religiosité et les superstitions du Levant.

Cette prééminence souvent accordée à l'Orient est reconnue explicitement, dès le IIe siècle de notre ère, par le Pythagoricien Numénius d'Apamée [1], précurseur des Néoplatoniciens, qui utilisèrent largement ses écrits. Porphyre les mit fréquemment à contribution, et déjà Plotin y cherchait des thèmes de discussions pour ses exercices scolaires. Ses ennemis l'accusèrent même de les avoir plagiés, et il fallut que son disciple Amélius le défendît contre cette calomnie [2]. Or Numénius soutenait que Platon était le disciple de Pythagore, mais que celui-ci s'était instruit chez les barbares. Il fallait donc, pour retrouver dans toute sa pureté la sagesse primitive, remonter jusqu'à sa source chez les « nations fameuses » qui, les premières, en avaient obtenu la connaissance, et s'initier aux mystères des Brahmanes, des Juifs, des Mages, des Égyptiens, qui, tous, s'accordaient avec Platon [3]. Un syncrétisme aussi large ne pouvait être obtenu qu'au prix d'interprétations toujours tendancieuses et parfois extravagantes. De fait la valeur éminente que Numénius attribuait aux doctrines de l'ancien Orient transparaît dans tout ce que nous connaissons de son système, dont la cosmologie et la psychologie sont nettement dualistes [4].

Nulle part elle ne se manifeste avec plus d'évidence que dans ses théories sur la destinée des âmes. Il se fit le propagateur de la croyance d'origine chaldéo-iranienne que ces âmes descendaient sur la terre et remontaient d'ici bas en traversant les sphères astrales. Selon lui elles franchissaient le ciel des fixes par la porte du Cancer, puis les cercles des planètes, dont chacune successivement leur communiquait les qualités et les passions qui leur étaient propres [5]. Leur vie terrestre accomplie, elles allaient d'abord se présenter

1. Leemans, *Studie over Numenius van Apamea* (*Mém. Acad. Belgique,* XXXVII), 1937 ; Bentler, R. E., Suppl. VII, c. 664 ss., s. v. « Numénius » ; H. Ch. Puech, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle* (dans *Mélanges Bidez, Ann. Inst. orient. belge,* II), 1934 ; cf. Henry, A. C., 1937, VI, p. 399 ss.

2. Porph., *V. Plot.*, 17.

3. Fr. 90, Leemans.

4. Puech, *l. c.*, p. 748 ss.

5. Cf. Leemans, pp. 58 et 148. — Porph., *De antro nymph.*, 21, 28 ; Macrobe, *In Somn. Scip.*, I, 12 ; Proclus, *In Rempubl.*, II, p. 128 ss., Kroll, remontent tous trois à Numénius. Cf. *supra*, ch. III, p. 186, et *Symbol.*, p. 40, n. 4 ; p. 122, n. 4.

devant les juges infernaux, qui siégeaient au centre du monde. Celles des justes s'élevaient, en passant la porte du Capricorne, jusqu'à la Voie Lactée où elles formaient la multitude innombrable des étoiles ; et ces âmes divinisées y jouissaient d'une vie immortelle et bienheureuse. Les autres subissaient le châtiment de leurs fautes dans les zones planétaires, car c'était là que coulaient les fleuves infernaux et qu'il fallait placer le Tartare. Numénius interprétait ainsi le mythe d'Er de la *République* avec plus d'ingéniosité que de bon sens. Proclus qualifie ces élucubrations de « prodigieuses » et n'y voit qu'un centon, où les phrases de Platon étaient cousues aux formules de l'astrologie et des initiations [1]. Mais, malgré l'absurdité de certaines de ses divagations, Numénius, interprète goûté des traditions religieuses, prédicateur d'un ascétisme orientalisant, réussit à inculquer à beaucoup d'esprits l'idée maîtresse de sa doctrine, celle que la philosophie grecque était fille des théologies du Levant — la région de la terre qu'éclaire d'abord le soleil.

Ce serait faire injure à Plotin que de le rapprocher de cet esprit sans critique et sans mesure [2]. Mais le fondateur génial du Néoplatonisme paraît lui-même s'être inspiré des doctrines du lointain Orient. Nous savons que, lorsqu'à l'âge de trente-neuf ans il suivait assidûment les leçons d'Ammonius Sakkas à Alexandrie, il voulut se joindre à l'expédition de Gordien en Orient (242 ap. J. C.) afin d'approfondir sa connaissance de la philosophie cultivée par les Perses et les Indiens [3]. Cette philosophie hindoue, dont il désirait s'instruire au prix de tant de risques et de fatigues, a-t-elle influé sur sa pensée ? C'est une question depuis longtemps controversée, et que nous ne pouvons discuter ici [4]. Mais certainement des découvertes récentes ont achevé de montrer la fréquence et la continuité des relations qui, pendant les premiers siècles de notre ère, ont existé entre l'Inde et les pays méditerranéens. Les caravanes et les navires marchands n'ont pas seulement importé des denrées précieuses dans le monde romain ; elles ont pu faciliter aussi les échanges spirituels. A notre avis il serait invraisemblable que Plotin, pendant son séjour dans le milieu

1. Proclus, *In Remp.*, II, p. 228, 26 ss. ; Cf. Origène, *C. Celsum*, V, 57 (= fr. 31 Leemans).

2. Vacherot, *Hist. de l'école d'Alexandrie* I, 1846, pp. 360-599 ; Zeller, *Philos. Gr.*, III, 2, pp. 466-631 ; W. Ralph Inge, *The philos. of Plotinus*, 2 vol., 3e éd., 1928 ; résumé par l'auteur, Hastings *Encycl.*, s. v. « Neoplatonism », IX, 1917, pp. 309-318 ; Emile Bréhier, *La philos. de Plotin*, Paris, 1928 ; Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934.

3. Porphyre, *V. Pl.*, 3.

4. Cf. N. C., XVII.

cosmopolite d'Alexandrie, n'eût pas eu quelque connaissance des spéculations brahmaniques. Une doctrine fondamentale de son système, celle de l'identité de notre être particulier avec l'Être universel et de l'unification de notre conscience individuelle avec cet Être, qui résorbe l'âme en lui, non parce qu'il veut la sauver, mais par une nécessité de sa nature, l'idée aussi que nous atteignons cet état bienheureux sans l'intervention d'un médiateur par une communication directe avec l'Un, paraissent bien être d'origine hindoue[1]. Étrangères à la philosophie grecque avant Plotin, elles offrent une similitude frappante avec les conceptions développées dans les Upanishads.

Qu'elle ait accueilli certaines conceptions de la mystique de l'Inde ou soit issue tout entière d'un développement autonome de la philosophie grecque, dont l'évolution antérieure se dérobe en partie à nos recherches, la synthèse de Plotin, bien qu'il la donnât pour une simple exégèse de Platon, fut en réalité révolutionnaire. Après lui les vieilles écoles, déconsidérées par leurs controverses interminables et inconcluantes, s'étiolèrent et disparurent. L'épicurisme et le stoïcisme ne trouvèrent plus de maîtres écoutés ; la raison cessa d'être, comme pour Aristote, le seul guide dans les recherches, et désormais la conviction s'appuya aussi sur une expérience intime de l'âme. Le scepticisme même céda devant la mystique. Chez les païens un platonisme transformé et systématisé régna seul sur les esprits de l'élite intellectuelle jusqu'au moment où Justinien, en 529, ferma l'école d'Athènes. D'autre part Plotin, premier défenseur d'un spiritualisme intégral, réfutateur pénétrant du matérialisme, exerça sur l'élaboration de la théologie chrétienne une influence décisive qui devait se prolonger pendant des siècles. Aussi tous ceux qui ont été attirés vers l'étude des *Ennéades* ont-ils reconnu dans l'auteur de ces notes de cours, modeste directeur d'études, qui écrivait un grec fautif et ne se relisait pas, un des puissants métaphysiciens dont l'œuvre marque un tournant dans la direction suivie par la pensée humaine[2].

Nous ne tenterons pas d'étudier ici dans son ensemble la construction imposante édifiée par le génie de Plotin ; notre propos se borne à exposer brièvement les idées de ce grand novateur sur l'immortalité de l'âme, en particulier dans le chapitre qui porte ce titre, et dont nous possédons une double recension[3]. Mais la cosmologie, la psychologie et la théologie sont, dans ce

1. Bréhier, *Philos. de Plotin,* pp. 106-133 et 186.
2. Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. VI, ss. ; W. R. Inge, *Brit. Academy Proceedings,* 1929, XV, p. 5 ss. Cf. *infra,* p. 383. — N. C. XXIV, XXVIII, XXIX.
3. *Enn.*, IV, 7, περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, reproduit par Eusèbe (*Prép. évang.*, XV-XVI), avec

système, inséparables : une conception originale de la nature et de la destinée de l'âme y est en corrélation étroite avec celle de la structure de l'univers et des rapports de celui-ci avec l'Être suprême. Il nous faut donc tout d'abord rappeler en quelques mots les caractères de cet édifice métaphysique, dans la mesure où notre sujet l'exige.

Plotin a probablement emprunté à ses prédécesseurs, les Platoniciens d'Alexandrie, ce qui nous semble être le fondement même de sa philosophie, l'ossature de ce grand corps où il a infusé un sang nouveau, la théorie des trois hypostases : l'Un, le *Noûs* ou Intellect, et l'Ame (ψυχή). Ce serait, selon lui, une erreur radicale de vouloir expliquer le supérieur par l'inférieur. Il faut, pour comprendre la constitution du monde, partir du Premier Principe d'où émane la vie répandue dans l'univers, « source qui n'a point d'origine et donne son eau à toutes les rivières, et ne s'épuise pas en elles » [1].

Le premier Principe d'où dépend tout ce qui existe, est, comme chez Platon, l'Un ou le Bien. Mesure de toutes choses, cette Unité est nécessairement transcendante aux objets qu'elle mesure. Mais pour Platon le Bien restait dans la sphère des Idées, modèles éternels des réalités sensibles ; pour Plotin, il est au-dessus d'elles et échappe à toute définition rationnelle. L'Absolu ne pense pas : il se connaît lui-même par une intuition directe [2]. Il faut le placer au-dessus de l'essence, de l'intelligence, de la vie et même de l'être. Comme il n'est rien de déterminé, nous ne pouvons dire ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas. Nous n'approchons de Dieu ineffable et inconnaissable qu'en obtenant un contact direct avec lui dans l'extase, où cesse toute activité rationnelle. Au moment de ce contact on n'a ni le loisir ni le pouvoir de rien exprimer : c'est plus tard que l'on raisonne sur cette lumière soudainement aperçue [3].

Comment ce Premier Principe, qui est absolument simple, peut-il produire l'infinie diversité des êtres, la multiplicité naître de cette unité ? Si l'Un n'avait pas créé l'Intellect, son activité serait restée latente. Mais par cette émanation il n'a rien perdu de lui-même. Il rayonne comme le soleil, qui répand partout la lumière sans s'épuiser jamais. De même il ne pénètre pas seulement le

des variantes importantes. Cf. Paul Henry, *La Prépar. évang. d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin par Eustochios* (Bibl. éc. Hautes Etudes, sc. religieuses, L. Paris, 1935) ; *Les états du texte de Plotin,* Paris, 1938, pp. 77-124.

1. *Enn.*, III, 8, 10.
2. *Enn.*, V, 3, 13. *Infra*, p. 359.
3. *Ib.*, V, 3, 17 (p. 73, Br.). — N. C. XXIV.

monde intelligible, mais aussi celui de l'âme jusqu'aux confins inférieurs de la réalité ; car il y a, non pas cloisonnement, mais interpénétration constante entre le Bien et le *Noûs*, comme entre le *Noûs* et l'Ame. La création n'est pas un acte de la volonté divine accompli une fois à un moment donné — ce qui impliquerait que l'univers n'a pas été parfait dès l'origine — mais une fécondité éternelle et ininterrompue, qui ne trouble pas le repos inaltérable de son auteur. Les êtres atteignant à la perfection ne peuvent rester stériles : l'Être parfait engendre donc éternellement. Ce qu'il engendre est inférieur à lui, mais ce qu'il y a de plus grand après lui : le *Noûs* ou Intellect[1]. Cette intelligence suprême est d'une part l'archétype de l'ensemble des Idées, modèles et formes de tout ce qui existe dans le monde sensible. Ainsi le *Noûs* renferme en soi dans une immobilité perpétuelle tous les êtres immortels, tout dieu, toute âme ; il est la réunion de toutes les essences cosmiques, une sublimation du monde sensible, soustraite à la matérialité qui implique le changement. D'autre part, de même que la méditation intérieure est la plus haute activité de l'intelligence humaine, le *Noûs* se contemple lui-même. Il est la lumière suprême, qui se suffit pour voir : car ce qu'elle voit, c'est elle-même[2]. « Pour le *Noûs* la vision se confond avec l'objet visible, l'objet visible est tel que la vision, et la vision telle que son objet »[3].

Le *Noûs*, essence parfaite comme l'Un, doit pareillement être fécond. Il a produit de toute éternité une image de lui-même : l'Ame universelle, troisième hypostase. Occupant une position intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, elle est en relation avec l'un et avec l'autre. D'une part elle se rattache au *Noûs* dont elle émane, et par suite elle appartient au monde intelligible, et est divine. Comme telle, son activité propre est la contemplation du *Noûs* ; le reste lui vient du dehors. Car, placée aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même et en reçoit quelque chose en échange[4]. De même que la parole humaine est l'expression de la raison qui est en nous, l'âme est le verbe du *Noûs* et l'énergie en vertu de laquelle celui-ci projette la vie pour faire subsister les autres êtres, comme le feu a une chaleur interne et répand cette chaleur autour de lui[5]. Ainsi l'âme anime et dirige l'univers, dont toutes les parties vivent grâce à

1. *Enn.*, V, 3, 6 (p. 23, 36, Br.).
2. *Ib.*, V, 3, 8 (p. 59, 42, Br.).
3. *Ib.* V, 3, 8 (p. 59, 1, Br.).
4. *Ib.*, IV, 8, 7 (p. 224, Br.).
5. *Ib.*, V, 1, 13 (p. 18 Br.).

elle, qui, par son unité et son omnipotence, est semblable au Père qui l'a engendrée[1]. De son désir de créer d'après le modèle que lui offre le *Noûs* notre monde est né et a pris sa forme. Les astres, la terre même, sont pénétrés par la Psyché aussi bien que les animaux et les plantes. Comme le *Noûs* embrasse la multitude des Idées, de même l'Ame totale, indivisible, contient la variété infinie des âmes individuelles : celles-ci coexistent dans son sein, tout en demeurant distinctes par leurs qualités, car elles subissent à des degrés variables l'action de la Matière à laquelle elles se sont unies.

La Matière n'est pas pour Plotin cette substance pondérable et mesurable dont s'occupe notre physique. Elle est dépourvue de toute forme et de toute qualité ; c'est le non-être absolu, l'abstraction à laquelle on parvient en supprimant tout ce qui rend un objet connaissable. Toutefois, réceptacle des formes supérieures, la matière, absente des réalités intelligibles, est dans les choses sensibles la cause du mal, de la corruption, du désordre et de la laideur. Une opposition radicale au matérialisme stoïcien et épicurien est un dogme fondamental du système de Plotin.

Voilà donc les trois hypostases par lesquelles s'accomplit la procession de l'Un, qui embrasse la totalité des choses dans son absolue simplicité, à travers le *Noûs* ou Intellect, qui contient les types ou formes de tous les êtres distincts jusqu'à l'Ame qui leur prête une vie individuelle et les disperse dans le monde sensible. A ces trois degrés de l'Univers répond une division tripartite de l'homme en Intellect (νοῦς), Ame (ψυχή) et Corps (σῶμα). La distinction est traditionnelle dans la philosophie grecque. Mais Plotin l'insère dans son système du monde. Le *Noûs* appartient au monde intelligible ; c'est par lui que nous nous élevons à la contemplation des réalités spirituelles ; les âmes de chacun de nous sont issues de l'Ame universelle à laquelle elles continuent d'appartenir, et leur fonction intellectuelle est semblable. Les facultés inférieures, raisonnement, mémoire, sensibilité, naissent graduellement d'une déchéance de la vie spirituelle. Le corps enfin, participant de la matière, principe du mal, rend l'âme vicieuse et éveille en elle les passions qui offusquent sa vision du *Noûs*[2].

Plotin n'a jamais donné de cette vaste construction métaphysique un exposé logiquement développé qui formerait un système en tout point cohérent et homogène. Ce que nous offrent les *Ennéades*, c'est un recueil de sujets

1. *Enn.*, V, 1, 2 (p. 17, 35 Br.).
2. *Ib.*, I, 8, 4 (p. 118, Br.).

divers, discutés dans l'école romaine, sans liaison méthodique entre eux, et assez arbitrairement groupés d'après leur contenu dans l'édition de Porphyre. Il n'est pas surprenant dès lors qu'elles nous offrent dans leurs divers traités pour ainsi dire des états successifs de la pensée de Plotin, des vues instantanées de son enseignement dans une leçon donnée, et que les opinions qui y sont exprimées ne s'accordent pas toujours entre elles. C'est ce que nous allons constater en abordant, après ce préambule, la doctrine plotinienne de l'immortalité.

L'opinion de beaucoup la plus répandue pendant les premiers siècles de l'Empire considérait comme matérielle l'essence de l'âme. La vieille croyance que le double était formé d'une substance plus subtile que le corps humain, dont il conservait la forme, était restée celle des masses populaires dans tous les pays du monde ancien. Les Stoïciens ne s'en éloignaient guère lorsqu'ils définissaient l'âme comme un souffle igné, analogue à l'éther. Et pour les Épicuriens elle était un éphémère composé d'atomes, qui ne tardait pas à se désagréger. Il n'est pas étonnant que certains écrivains chrétiens, Tertullien, par exemple, aient partagé une doctrine qui était celle de la plupart de leurs contemporains [1]. Cette âme matérielle pouvait voyager comme les astres à travers l'espace, descendre des sphères étoilées et y remonter, venir se loger dans un corps humain, et l'occuper tout entier.

Mais dès que l'on proclamait avec Plotin la spiritualité absolue du principe qui nous anime, ce qui avait paru auparavant simple et naturel devenait mystérieux. Si l'âme est un pur esprit, elle échappe aux limitations de l'espace : elle est partout et nulle part [2]. Comment peut-elle se transporter d'un séjour céleste ou supra-céleste en ce bas monde ? Comme le fait observer M. Bréhier [3], une aporie fondamentale de la pensée plotinienne a été de concilier le problème psychologique que pose la destinée de l'âme avec le problème philosophique de la constitution de la réalité. On ne peut comprendre les spéculations du subtil dialecticien si l'on ne tient compte de cette interprétation, ou plutôt de cette interdépendance constante de son spiritualisme intégral et de son mysticisme fervent avec les théories cosmologiques unanimement reconnues de son temps. Il a cru résoudre la difficulté en interprétant l'idée mythique d'un transfert de l'âme, successivement localisée en des lieux diffé-

1. Tertullien, *De anima,* 5-9 et 22 ; *De carne Christi,* II ; cf. *Dict. de théol. catholique,* s. v. « Ame », p. 987.
2. Bréhier, *Phil. de Plotin,* p. 23 ss. ; cf. Porphyre, *Sent. ad intell.,* 1-4 ebc.
3. Cf. *infra,* p. 352 et p. 355.

rents, comme une modification interne de cette âme dans son passage graduel du monde intelligible au monde sensible, ou inversement cette transformation l'adaptant à la structure rationnelle de l'univers. Mais, nous le verrons, cette accommodation resta toujours imparfaite. Il y a dans le langage et même dans la pensée de Plotin des résidus persistants des vieilles croyances en l'immortalité astrale, consacrées par l'adhésion de Platon. Si nous pouvions suivre depuis ses origines alexandrines, ce qui nous est refusé, le développement du système élaboré par le rénovateur du spiritualisme, sans doute verrions-nous que le point de départ en a été la doctrine eschatologique alors la plus accréditée, mais que le métaphysicien ayant adopté par la suite une autre conception de la nature de l'âme et de son union avec Dieu, il s'est efforcé de la mettre d'accord avec la cosmologie et la psychologie traditionnelles. Les discussions de l'école romaine, dont les *Ennéades* nous offrent la vivante image, continuent à se référer souvent à des opinions courantes, difficilement conciliables avec la pensée profonde de l'exégète audacieux de Platon [1].

Un passage caractéristique entre tous montre que le Maître dans ses leçons, ne se faisait pas faute d'invoquer les croyances vulgaires à l'appui de ses doctrines. Dans le traité où il reprend et complète les arguments formulés par ses prédécesseurs pour établir l'immortalité ou pour mieux dire, l'éternité de l'âme, il ajoute une dernière preuve pour ceux que sa dialectique n'aurait pas convaincus et qui demanderaient « une foi mêlée d'un élément sensible ». [2] Elle est tirée de l'existence partout répandue d'un culte des morts, destiné à apaiser leur ressentiment et à s'assurer leurs bienfaits ; elle se fonde même sur ces oracles, où les ombres des trépassés viennent éclairer et secourir les consultants. La philosophie avait, depuis longtemps, fait état de l'antiquité du culte funéraire pour étayer la croyance à l'immortalité [3] et cherché dans les évocations des nécromants une preuve irréfutable de la survivance des esprits désincarnés [4]. Ne soyons donc pas trop surpris que Plotin ait recouru à de pareils arguments pour achever de convaincre ses auditeurs.

Suivant Plotin, exégète de Platon, avant de participer à la vie terrestre, les âmes, nous l'avons vu, demeurent de toute éternité dans le monde suprasensible. Tant qu'elles restent dans cette situation, elles sont exemptes de souffrances et vivent en dehors du temps, soustraites à toute mutabilité,

1. Cicéron, *Tusc.*, I, 12, 27 ; cf. *supra*, ch. I, p. 13 ; Aristote, *Eudème*, fr. 44, Rose.
2. *Enn.*, IV, 8, fin : Πρὸς τοὺς δεομένους πίστεως αἰσθήσει κεχραμένης.
3. Cf. *supra*, ch. III, p. 147 et ch. VII, p. 320.
4. *Enn.*, IV, 8, 1 (p. 217, Br.).

n'exerçant nulle activité intellectuelle, car elles ne doivent rechercher aucune connaissance qu'elles ne possèdent déjà. De même qu'elles sont transparentes l'une pour l'autre, elles peuvent par introspection voir en elles-mêmes l'intelligence et le bien absolus. Comprises dans l'âme universelle, elles dominent le monde sensible sans y être elles-mêmes engagées. Pourquoi donc les âmes renoncent-elles à cet état bienheureux pour venir s'incarner sur la terre ? La question était ardue, et Plotin trahit ici sa perplexité, car Platon n'était pas sur ce point resté d'accord avec lui-même [1]. D'une part il disait l'âme enfermée dans le corps comme dans un tombeau ou une geôle, et regardait l'incarnation comme une dégradation et le châtiment d'une faute. D'autre part le *Timée* voulait que la bonté du Créateur eût envoyé l'âme universelle et les âmes particulières dans le monde afin que ce don du démiurge en fît le siège de l'intelligence et assurât sa perfection. L'incorporation était ici conçue comme un bien faisant partie de l'ordre nécessaire du cosmos. Comment concilier cette nécessité avec le libre choix qu'impliquait la culpabilité attribuée à l'âme ? Plotin s'est efforcé d'y parvenir, sans y réussir complètement.

Selon lui, de même que le monde intelligible contient une multiplicité d'intelligences engendrées par l'Un, de même le monde sensible doit renfermer une pluralité d'âmes par individualisation de l'âme universelle [2]. « La multiplication des âmes, à son dernier degré, aboutit à leur dispersion dans la matière et à leur union avec les corps particuliers qu'elles font vivre. C'est là l'effet nécessaire de la loi de procession, dissémination progressive de la puissance universelle » [3]. Ces âmes sont hiérarchiquement ordonnées afin que par leur intermédiaire le principe supérieur puisse opérer sur les réalités inférieures jusqu'aux plus basses. La descente des âmes fait ainsi partie de l'harmonie du cosmos [4] et elle est par suite une nécessité. Chacune entrera dans un corps d'homme ou d'animal dont la nature sera conforme à ses dispositions individuelles, et quand viendra l'instant marqué par le destin, elle s'incarnera de son plein gré, comme si, dans les jeux, elle répondait à l'appel du héraut. Elle cédera à une puissance irrésistible, comme dominée par l'action d'un charme magique [5].

1. Cf. p. ex. *Enn.*, VI, 4, 16 (p. 197, Br.).
2. Bréhier, *Philos. de Plotin*, p. 54.
3. *Enn.*, IV, 3, 12 (p. 79, Br.).
4. *Ib.*, IV, 3, 13 (p. 80, Br.) ; IV, 3, 17 (p. 84, Br.).
5. *Ib.*, III, 4, 3 (p. 66, Br.).

L'incarnation est due néanmoins à une décision spontanée des âmes. Comme celles-ci se trouvent à la limite du monde suprasensible, pour témoigner leur sollicitude à ce qui est au-dessous d'elles, elles s'engagent fatalement dans le sensible[1]. Mais ce changement peut n'être pas délétère pour elles, car elles restent capables de contemplation intellectuelle et gardent même ici-bas le contact avec les idées. Mues par le désir louable de communiquer leurs dons à tous les degrés inférieurs de la réalité, elles trouvent ainsi l'occasion d'exercer certaines facultés demeurées latentes dans l'intelligible[2], et l'expérience du mal peut même leur faire mieux apprécier la valeur du bien supérieur[3]. Toutefois la chute de l'âme est pour elle pleine de dangers. Si pendant son passage sur cette terre elle ne recherche pas les beautés corporelles, qui ne sont que des reflets et des ombres, mais continue à se tourner vers la beauté véritable et s'efforce de se soustraire aux sortilèges qui l'entourent, elle n'est point répréhensible, ni contaminée. Mais trompée par la ressemblance qu'offrent les simulacres du monde des sens avec les réalités du monde des idées, elle peut être séduite par leur attrait décevant et, cédant à une inclination irraisonnée, se précipiter vers eux. Elle se plongera alors dans la matière, de même que Narcisse, se penchant vers sa propre image aperçue dans le miroir des eaux, fut englouti dans leurs profondeurs[4]. Ainsi fractionnées, les âmes peuvent cesser de diriger leurs regards vers l'intelligible, s'affaiblir en s'isolant davantage, et s'éloigner de l'ensemble dont elles sont issues en se liant plus étroitement au corps particulier qu'elles habitent. Enivrées de leur indépendance, elles usent de leur spontanéité pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même d'où elles viennent, comme des enfants arrachés à leur père et élevés longtemps au loin le méconnaissent, et eux-mêmes avec lui[5]. Celles qui se complaisent ainsi dans leur nouvelle condition vivent au milieu des ombres comme si elles étaient descendues dans l'Hadès[6]. Elles deviennent passibles d'une peine et méritent d'être tourmentées par les démons vengeurs[7]. Lorsqu'elles quittent leur enveloppe mortelle, si elles ont gardé un attachement insensé pour le corpo-

1. *Enn.*, IV, 8, 5 (p. 223, Br.).
2. *Ib.*, IV, 8, 7 (p. 225, 3, Br.). Même idée chez Porphyre (*infra*, p. 358).
3. *Ib.*, I, 6, 8 (p. 104, 12, Br.) ; cf. V, 8, 35 (p. 137, 35). Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 205, note.
4. *Ib.*, V, 8, 3 (p. 221, Br.).
5. *Ib.*, V, 1, 1 (p. 15, Br.).
6. *Ib.*, V, 8, 3 (p. 104, 13, Br.) ; IV, 3, 27 (p. 96, 8, Br.). Cf. Porph., *infra*, p. 362.
7. *Ib.*, IV, 8, 5 (p. 223, 5). Cf. III, 4, 6 ; *supra*, ch. I, IV, p. 92.

rel[1], elles s'incarneront de nouveau, et si elles se sont abandonnées à la sensualité ou à la violence, elles iront habiter des animaux dont le caractère soit conforme à la passion qui les a dominées ; car la demeure qu'elles choisissent répond toujours à leurs dispositions internes[2]. Si leur déchéance est plus profonde, elles s'abaisseront jusqu'à s'enfermer dans une plante et mener une vie végétative. La loi divine ne peut être évitée, et le pécheur reçoit toujours un châtiment en rapport avec ses fautes[3].

Lorsqu'à la suite de Platon, Plotin parle de l'Hadès et des démons, il use d'expressions mythologiques, qui peuvent aisément s'interpréter symboliquement comme signifiant ce bas monde matériel avec les souffrances que nous y subissons.

Se demandant si l'âme peut être punie dans l'Hadès[4], il suggère qu'elle ne descend pas dans la matière, mais se borne à l'illuminer du dehors, et y projette une image d'elle-même, un *eidôlon*, qui s'est joint à elle au moment de la naissance. Il allègue à l'appui de cette thèse les vers de la *Nékyia* homérique[5] où il est dit qu'Héraklès festoie dans l'Olympe avec les dieux tandis que son *eidôlon* surgit du fond de l'Hadès. On a soutenu que ce passage des Ennéades, qui exclut tout contact entre la matière et l'âme supérieure vouée à la contemplation, trahissait l'influence de la philosophie hindoue[6]. Mais l'emprunt paraît être fait à une école beaucoup plus proche du Platonisme. Nous l'avons vu ailleurs[7], les Pythagoriciens, adoptant la doctrine de l'immortalité céleste, voulurent la concilier avec la croyance traditionnelle aux Enfers en dédoublant l'âme, dont une partie, la *psyché*, montait vers les cieux, tandis que l'*eidôlon* s'enfonçait dans le monde inférieur. Et pour soutenir cette théorie audacieuse, ils n'hésitèrent pas à interpoler dans l'Odyssée, à propos d'Héraklès, des vers qui la justifiaient. C'est à ces vieux philosophes que Plotin a pris l'idée que l'âme était double, et que seule sa partie adventice, ne lui appartenant pas en propre, descendait dans le monde matériel, qui représentait l'Hadès. Les échos de cette doctrine devaient se répercuter dans l'école néoplatonicienne, jusqu'à Proclus[8].

1. *Enn.*, IV, 3, 24 (p. 91).
2. *Ib.*, III, 4, 2 ss. (pp. 65 ss.). Cf. VI, 7, 7 (p. 76) ; VI, 4, 16, p. 197) et *supra*, ch. IV, p. 202.
3. D'après Platon, *Lois*, X, 904 a ss. (Br. p. 92).
4. *Enn.*, I, 1, 12 (pp. 47 ss., Br.); cf. IV, 3, 28 (p. 97).
5. Hom., *Od.*, XI, 601.
6. Cf. *supra*, p. 345, et N. C., XVII, p. 412.
7. Cf. *supra*, ch. IV, pp. 190-191.
8. Cf. Proclus, *In Remp.*, I, p. 120, 12 ss. Kroll ; p. 172, 12 ss..

Le flux de la prédication de Plotin est un torrent rapide, qui charrie ainsi maint débris arraché à la montagne où il prend sa source. Mais si, dans les chapitres que nous citions, le sens allégorique se discerne sans peine, ailleurs il est moins apparent. Ainsi lorsque nous lisons que l'âme, en sortant du lieu intelligible, va d'abord dans le ciel, qui lui est contigu[1] et y reçoit un corps igné ou aérien[2], lequel est invisible, et qu'elle passe ensuite dans un corps terrestre ou, ce qui revient au même, qu'elle s'enveloppe, à mesure qu'elle descend, de vêtements qu'elle dépouillera en remontant[3]; ou encore lorsque Plotin admet que l'âme commence par se loger au ciel dans un corps sphérique comme les astres, qui s'allonge ensuite pour devenir un corps terrestre[4], ce ne sont pas là de pures métaphores, de simples réminiscences verbales, mais des rappels d'opinions communes, répandues avec la doctrine de l'immortalité astrale et auxquelles le philosophe n'a pas hésité à se référer dans ses entretiens scolaires. Il avait pour principe d'accepter les thèses généralement admises tant que leur fausseté n'était pas démontrée[5]. Mais l'aboutissement de la pensée mystique de Plotin est l'affirmation que la descente de l'âme (κάθοδος τῆς ψυχῆς) ne peut être entendue comme un voyage effectif à travers les sphères des étoiles fixes et des planètes jusqu'à notre terre, comme elle l'était encore pour Numénius (p. 344). Il ne peut être question d'un déplacement local pour une âme immatérielle. Sa chute est une transformation purement psychique[6]. De la méditation intérieure à laquelle elle se livre dans le monde intelligible, elle passe à l'état où elle reçoit des impressions et subit des émotions dans le monde sensible[7].

Toutefois les âmes peuvent ne pas rester empêtrées dans les liens qui les maintiennent dans un milieu inférieur, avilissant pour leur véritable nature, source pour elles de misères et de tribulations infinies. Il leur est donné au contraire de s'élever à un niveau supérieur en faisant prévaloir en elles-mêmes le *Noûs*. Bien que plongées sur notre terre dans l'abîme de la matière, leur tête reste fixée au-dessus du ciel[8]. Leur père Zeus, prenant en pitié leur

1. *Enn.*, IV, 3, 17 (p. 84, 3, Br.); cf. IV, 3, 32 (p. 101, n. 1 Br.).
2. *Ib.*, IV, 3, 9 (p. 75 Br.). Cf. *infra*, p. 378, note 3.
3. Ib., I, 6, 7 (p. 103 Br.). Cf. *infra*, p. 358, note 4; N. C. XXVII.
4. *Ib.*, IV, 4, 5 (p. 106, 15 Br.) et IV, 3, 15 (p. 82, 1 ss.). Cf. *Symbol.*, p. 123, note, et *supra*, p. 344.
5. *Enn.*, IV, 4, 31 (p. 136, 30 Br.), à propos de l'astrologie.
6. *Ib.*, VI, 4, 16 (p. 197, 12 ss. Br); IV, 3, 20 (p. 87); cf. Bréhier, *Phil. de Plotin*, p. 185, et *infra*, p. 369.
7. *Enn.*, IV, 8 (p. 212 ss. Br.).
8. *Ib.*, IV, 3, 12 (p. 79 Br.).

peine, a rendu sujettes à la mort les chaînes qui les font souffrir, et il leur accorde, par intervalles, de venir retrouver l'Ame de l'univers, qui règne éternellement sur le monde intelligible sans se tourner vers les choses d'ici-bas [1]. Lorsque notre âme est sortie d'un corps, son sort est déterminé par les fonctions qu'elle a le plus développées : c'est pourquoi il faut « fuir vers le haut », c'est-à-dire ne pas laisser s'imposer à nous les fonctions sensitives ou végétatives, mais s'élever vers Dieu en accordant la prédominance à l'intellect [2]. Celui-ci est comme le bon conseiller qui, dans une assemblée tumultueuse où les cris des factieux menacent de couvrir sa voix, arrive à imposer sa volonté [3].

Toute âme, même incarnée et envahie par les sensations et les impressions, garde donc un côté supérieur tourné vers le *Noûs* et la divinité [4]. Sa condition ici-bas prépare son destin dans l'au-delà. En cette vie l'âme s'est sentie attirée par la beauté des corps ; elle l'accueille comme s'accordant avec sa propre essence, et s'y attache ; elle répudie la laideur comme une étrangère antipathique [5]. Mais si la beauté corporelle lui cause une sensation profonde et peut l'enflammer d'amour, elle ressent une émotion bien plus intense lorsqu'elle aperçoit en elle-même et chez autrui la beauté de la vertu ou de la science. Elle est saisie d'étonnement et transportée d'allégresse quand, au lieu des apparences, elle voit les réalités idéales : « L'étoile du soir et celle du matin sont moins belles que la face de la justice et de la tempérance » [6]. Mais cette ivresse amoureuse ne ravit l'âme que si sa propre nature la rend capable d'une telle vision. Celle qui s'est inclinée vers les plaisirs impurs et salie par ses vices, en sera privée, comme un homme plongé dans un bourbier, et elle ne pourra éprouver la délectation esthétique que procurent les beautés qui se révèlent en dehors des organes des sens [7]. Enfin ceux que leur perfection en rend dignes éprouvent le désir de monter plus haut encore vers cette Beauté absolue, d'où émanent toutes les autres, qui n'en sont que les reflets. En celui qui la contemple s'éveille une passion ardente, qui le remplit à la fois d'effroi et de jubilation, et lui cause une indicible félicité [8]. S'il est impossible de définir ce que fait éprouver cette contemplation où la

1. *Enn.*, IV, 3, 12 (p. 79 Br.).
2. *Ibid.*, III, 4, 2 (p. 65 Br.).
3. *Ib.*, IV, 4, 17 (p. 118 Br.).
4. *Ib.*, IV, 3, 8 (p. 225 ss. Br.) ; III, 4, 2 (p. 60 Br.).
5. *Ib.*, I, 6, 2 (p. 97 Br.).
6. *Ib.*, I, 6, 4 (p. 99 Br.).
7. *Ib.*, I, 6, 5 (p. 101 Br.).
8. *Ib.*, I, 6, 9-10 (p. 105 ss. Br.).

pensée est absolue, Plotin le suggère, on l'a noté [1], avec une sorte de sensualité idéale par des images ou allusions empruntées à ce qu'il y a de plus raffiné et de plus subtil dans ce que perçoivent nos sens, jeux de lumière, transparences, saveurs, parfums. Dans ce célèbre chapitre sur le Beau, vibrant d'une passion contenue, Plotin systématise la pensée de Platon et la dépasse. Ces pages ont toujours produit chez ceux qui les méditèrent, comme saint Augustin, une impression ineffaçable.

Mais ne nous arrêtons pas à ce stade de l'illumination. Considérons au delà du Beau, le Bien, auquel il est subordonné. Tous les êtres qui sont en ce monde le désirent par une nécessité de leur nature, qui trouve accomplie en lui sa propre perfection [2]. Il n'est aucune âme qui ne tende vers lui et chacune l'atteint suivant son pouvoir [3]. Ce désir qui pénètre toutes choses anime même les astres divins et leur imprime leurs mouvements harmonieux [4]. Mais seuls s'élèvent jusqu'à l'objet de cette aspiration ceux que leur activité y a préparés [5]. L'homme peut vivre d'une vie purement matérielle, soumis à ses instincts naturels, ou bien il peut, en obéissant à la raison, mener la vie d'un être intelligent, ou enfin, à de rares instants, monter au-dessus de l'intelligence même et participer à une vie divine [6]. Ceux qui, ayant dépouillé dans leur ascension spirituelle tout ce qui est étranger à Dieu, ont le privilège de contempler ce Souverain Bien qui est au delà de la beauté, de la vertu et du savoir, ne font plus qu'un avec lui [7].

Plotin obtint quatre fois, pendant les années où Porphyre le connut, cette grâce suprême de l'extase [8]. Pour y parvenir, enseigne-t-il, l'on doit arriver à s'abstraire complètement du monde extérieur et à se concentrer en soi-même. Il ne faut pas s'efforcer d'atteindre cette lumière d'en haut, mais dans l'isolement et le silence, attendre qu'elle apparaisse. Elle se manifeste par une

1. Bréhier, *Philos. Plotin*, p. XII.
2. *Enn.*, V, 5, 12 (p. 104, 7 Br.); cf. I, 6, 7 (p. 103, 1); I, 8, 1 (p. 116); VI, 7, 20 (p. 93).
3. *Ibid.*, III, 2, 3 (p. 28 Br.).
4. *Ibid.*; cf. IV, 4, 16 (p. 117 Br.).
5. *Ib.*, I, 7, 1 (p. 103 Br.).
6. *Ib.*, I, 8, 2 (p. 116); cf. I, 9, 10 (p. 186).
7. *Ibid.*, I, 7, 1 (p. 108); V, 1, 8 (p. 26); III, 9, 9 (p. 176).
8. Porphyre, *V. Plot.*, 23. — W. R. Inge a noté que l'extase est pour Plotin, et aussi pour Porphyre, qui ne l'aurait obtenue qu'une seule fois à l'âge de soixante-huit ans, une faveur très exceptionnelle. Au contraire chez certains mystiques chrétiens elle se présente comme un état fréquent et prolongé. Plotin n'eût pas approuvé les moyens pratiqués délibérément par eux pour y atteindre. L'esprit hellénique est en général hostile à cette forme de l'ascétisme, et Plotin ne le renie pas entièrement.

illumination soudaine, qui nous envahit et nous comble de béatitude. Cette joie inexprimable ne peut être comparée qu'à l'exaltation de l'ivresse ou aux transports de l'amour. Toute activité sensitive ou rationnelle disparaît, la pensée ne s'exerce plus, la conscience même est abolie, et l'âme jouit d'un repos délicieux dans le sein de l'Être[1].

Mais pourquoi l'âme ne se maintient-elle pas là-haut dans cet état bienheureux ? Parce qu'elle n'est pas entièrement sortie de ce bas monde et que son corps la replonge bientôt dans la vie sensible. C'est seulement lorsqu'elle aura cessé d'être en contact avec cette gangue délétère, après le trépas, que la contemplation pourra être pour elle indéfinie et ininterrompue[2].

La conception que se fait Plotin de l'ascension des âmes désincarnées suggère la même observation que celle de leur descente. Il associe dans son langage, et même dans sa pensée, la vieille doctrine de l'immortalité astrale, que lui imposait l'adoption de celle-ci par Platon, avec un mysticisme qui s'élève au-delà de l'intelligible. Les âmes qui sont là-haut, dit-il dans un passage que nous suivons pas à pas,[3] sont, les unes dans le monde sensible, les autres en dehors. Les premières séjournent soit dans le soleil ou une autre planète, soit dans le ciel des fixes, chacune selon que sa raison s'est comportée ici-bas. Car notre âme est unie non seulement au monde intelligible, mais à l'Ame du monde, celle qui se distribue dans les astres selon la diversité de ses puissances. Chacune des âmes humaines, lorsqu'elle est libérée, va dans l'astre qui répond au caractère qu'elle s'est acquis par ses actions en cette vie. Quant aux âmes supérieures, qui sont sorties du monde sensible, « leur nature dépasse celle des démons ; elles ont surmonté toute la fatalité des naissances, et l'ordre entier des choses visibles ». Dans leur ascension elles se dépouillent des vêtements dont elles s'étaient enveloppés dans leur descente[4], comme dans les mystères se dévêtent les initiés qui doivent se purifier, et ayant abandonné tout ce qui est étranger à Dieu, chacune voit seule à seul, dans sa simplicité et sa pureté l'Être dont tout dépend, principe de la vie et de l'intelligence. A mesure que l'âme s'élève, si elle ne perd pas ses facultés inférieures, celles-ci deviennent inactives et ne sont conservées que virtuellement, en puissance. Lorsqu'elle quitte ce monde sensible, elle abandonne tout ce qui

1. *Enn.*, VI, 7, 34 ss. (p. 108 Br.); cf. IV, 9, 1 (p. 216 Br.) ; et Zeller, *Philos. Griech.*, III, 2, p. 615 ss.
2. *Enn.*, VI, 9, 10 (p. 186 Br.).
3. *Ibid.*, III, 6, 4 (p. 69 Br.).
4. *Ibid.*, I, 6, 7 (p. 108 Br.) ; cf. *supra*, p. 355 ; *infra*, p. 364 ; et *Relig. or.*, p. 282, n. 69 ; Dodds, *Proclus, Elements of theology*, pp. 183, 207.

dépendait de son union avec le corps : les perceptions des organes des sens, les émotions et les passions provoquées par l'impression des objets extérieurs. Toute sensibilité cesse au niveau de l'intelligible ; dans un calme immuable, l'âme s'y livre à la contemplation des beautés qui l'environnent et à l'exercice de sa pensée. La mémoire même des choses d'ici-bas s'oblitère en elle, et plus elle se hâte vers le haut, plus elle les oublie[1]. Au plus haut degré de la vie spirituelle, son intelligence même cesse de s'exercer ; elle perd toute conscience de soi : « L'âme ne se meut plus parce que le Bien auquel elle s'unit est immobile ; elle n'est même plus une âme, parce qu'il ne vit pas, mais qu'il est au-dessus de la vie ; elle n'est pas non plus intelligence parce que le Bien ne pense pas, et qu'elle doit être semblable à lui »[2].

Les dernières paroles adressées par Plotin sur son lit de mort à Eustochios expriment l'aspiration profonde de toute sa vie : « Je tâche d'élever le divin qui est en nous vers le divin qui est dans l'univers[3] ». Une philosophie qui regarde comme le but suprême de la vie humaine l'union avec un Dieu transcendant, et qui espère l'obtenir par une purification progressive de l'âme, est essentiellement religieuse. Elle est dominée par l'idée maîtresse que la créature, soumise à l'esclavage de la matière corruptrice, peut garder un amour ardent des vérités supérieures, et que l'élan qui porte la raison vers le Bien et le Beau divins arrive déjà en cette vie à satisfaire cette passion incoërcible. L'étude théorique de la voie qui conduit au Premier Principe est elle-même un moyen de monter jusqu'à lui[4]. Un mysticisme fervent s'allie dans les spéculations les plus abstruses du philosophe à une métaphysique subtile ; elle la vivifie, lui prête une force émotive qui explique l'attirance qu'elle exerça et la grande transformation qu'elle opéra dans les esprits à la fin du monde antique.

Plotin connaissait les cérémonies secrètes célébrées dans les temples de sa patrie ; et il fait souvent allusion à ce qui s'accomplissait à l'ombre des sanctuaires. Il aime à emprunter des comparaisons aux mystères et à se servir de leur langage ; en un certain sens la sublimité de son mysticisme est la transposition philosophique de la dévotion contemplative et de l'adoration muette des fidèles d'Isis[5]. La conviction que la vue de la divinité divinise,

1. *Enn.*, IV, 3, 32 (p. 100, 13 Br.).
2. *Ibid.*, VI, 7, 35 (p. 110, 42 Br.). *Supra*, p. 347.
3. Porph., *Vit. Plot.*, 2 : Φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον.
4. *Enn.*, III, 20, 1 (p. 62 Br.). Cf. Bréhier, *V. de Plotin*, p. 24 ss. ; et *supra*, p. 347.
5. Cf. *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* (*Monuments Piot*, XXV), 1922, pp. 77-92.

que celui à qui sur cette terre un dieu a daigné se manifester trouve dans cette apparition lumineuse une garantie de son bonheur dans l'au-delà, a précédé dans le paganisme la doctrine néoplatonicienne que la vision béatifique conduit à l'absorption libératrice dans le sein de Dieu. Comme tous ses contemporains, Plotin croyait aux épiphanies des dieux, à l'« autopsie » qui dans les temples permet de les voir face à face, et lui-même en rapproche la contemplation philosophique du Beau absolu[1]. Mais il n'est pas une sorte d'hiérophante supérieur qui réaliserait pleinement ce que les cultes positifs avaient fait pressentir par leur prédication. Il s'oppose résolument à eux et s'émancipe de leur tutelle. La récompense idéale à laquelle peut aspirer le sage est une intuition directe, où l'âme pénétrée d'amour s'identifie, inconsciente, avec l'Un. Elle s'élève jusqu'à ces sommets spirituels par ses propres efforts ; l'intervention d'un prêtre n'est pas nécessaire pour que l'extase la ravisse, ni le secours d'un dieu psychopompe pour qu'elle atteigne et dépasse les limites du monde sensible. De même que la raison échappe aux sortilèges de la magie[2] aussi bien qu'à l'influence des étoiles[3], elle demeure indifférente aux prières récitées dans les temples[4]. La spiritualité altière du grand métaphysicien dédaigne tout cérémonial rituel. Elle reste intellectualiste et imbue de rationalisme grec. Pour elle, le salut n'est pas obtenu par l'intercession d'un médiateur, ni la vérité révélée par la bouche des mystagogues. Amélius, qui célébrait dévotement chacune des fêtes du calendrier, voulut faire assister Plotin à quelque sacrifice : « C'est aux dieux de venir à moi, dit fièrement le Maître, non pas à moi d'aller vers eux », signifiant ainsi que l'âme devait attendre dans une retraite solitaire et un recueillement silencieux que la divinité vînt la visiter[5].

1. Porphyre, *V. Plot.*, 10 ; *Enn.*, I, 6, 7 (p. 108 Br.).
2. *Enn.*, IV, 4, 40 à 44 (p. 147 ss. Br.); cf. IV, 3, 15 (p. 82).
3. *Enn.*, III, 1 ; II, 3 ; cf. Porph., *V. Plot.*, 15 ; Firmicus Maternus, *Mathes.*, I, 7, 18 ; Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 600 ss ; Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus* (Texte u. Unt. XX, 3), 1901, p. 44.
4. Les seuls dieux du paganisme dont Plotin admette l'existence réelle sont les astres. Or ces astres n'entendent pas les prières qu'on leur adresse, et il n'y a pas en eux de volonté de les exaucer. Elles n'agissent — comme les incantations magiques — que par une influence sympathique sur l'être que l'on supplie, en vertu des liens qui unissent toutes les parties de la nature (*Enn.*, IV, 4, 40 à 42, p. 148 ss. Br.).
5. Porph., *V. Plot.*, 10. Le sens de cette hautaine réponse, qui surprit ceux qui l'entendirent, ne paraîtra pas douteux si on la rapproche d'*Enn.*, V, 3, 17 (p. 73, 30 Br.); VI, 7, 34 (p. 107, 8).

II. — De Porphyre a la déchéance du paganisme

Les successeurs de Plotin n'observèrent pas sa réserve hautaine à l'égard du culte sacerdotal. Son mysticisme laïc disparut avec lui. Le néoplatonisme, dernier soutien dogmatique du paganisme moribond, contracta une alliance de plus en plus étroite avec la religion et aussi avec la magie, et il se rapprocha toujours davantage de la théologie et même de la pratique des mystères orientaux. Cette altération progressive de son caractère primitif est due pour une large part à la valeur démesurée qui fut reconnue dans l'école depuis Porphyre au recueil des « *Oracles chaldaïques* »[1].

L'origine de ces oracles et les circonstances de leur composition restent incertaines. Nous apprenons seulement qu'ils furent rendus à Julien le Théurge qui, selon Suidas, vivait sous Marc Aurèle et était le fils d'un autre Julien, « philosophe » chaldéen et auteur d'un livre sur les démons[2]. Le Théurge lui-même avait composé, sur ces hexamètres souvent ambigus, un livre d'exégèse, qui paraît les avoir surtout mis en valeur. Il les présentait certainement comme une révélation reçue d'une divinité. Mais, énigmes irritantes, où, quand, comment cette révélation avait-elle été obtenue, nous l'ignorons. L'épithète de « chaldaïque », indique qu'elle prétendait exprimer la sagesse présumée de l'ancien clergé babylonien, et l'importance qu'elle accordait au culte du Feu, qui caractérise le mazdéisme, semblerait indiquer pareillement une origine iranienne, réelle ou fictive. C'est tout ce que l'on peut hasarder sur sa provenance. On est ramené à la même origine par un dualisme opposant les démons, qu'évoquent les impies, aux dieux, dont les théurges obtiennent les théophanies[3].

Cependant nous en apprenons assez pour pouvoir nous rendre compte du caractère général de ces « oracles » mystérieux et, en quelque mesure, des motifs de leur succès. A l'époque où ils se placent, la croyance au pouvoir de la magie était générale : celle-ci prétendait évoquer les dieux

1. W. Kroll, *De orac. chaldaïcis* (*Breslauer philol. Abhandl.*, VII), Breslau, 1894, et *Rhein. Museum*, 1895, L, pp. 636 ss. ; Willy Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Schriften des Synesios* (*Schriften der Königsberger Gelehrtenges.*, XVIII, 1) ; Bidez, *Vie de l'empereur Julien*, p. 73 ss.
2. Kroll, R. E., s. v. « Iulianos », n°s 8, 9.
3. Cf. Jambl., *De myst.*, II, 31 ; et sur les ἀντίθεοι, *supra*, ch. IV, p. 217.

aussi bien que les esprits des morts[1], mais c'était un art réprouvé dont l'exercice était puni par le code pénal. Les théurges[2] se flattaient de produire les mêmes prodiges, d'obtenir les mêmes apparitions par des pratiques pieuses ; seule la pureté parfaite de leur âme leur valait de jouir de la vue des dieux lumineux. Aussi bien, pour assurer la réussite d'une opération magique, est-il souvent recommandé de se sanctifier (ἁγνεύειν). Lorsque les sorciers soumettaient ainsi à leur volonté une déité, un démon ou un fantôme, c'était souvent pour les interroger, afin d'être éclairés par les réponses qu'ils en obtenaient[3]. Les *Oracles Chaldaïques* sont un recueil de réponses du même ordre données à Julien le Théurge par la divinité, surtout semble-t-il par Hécate, déesse à la fois du ciel, de la terre et des enfers, conçue comme la maîtresse de la nature entière[4]. La mantique resta toujours un des actes essentiels du culte des théurges[5]. Lorsque les auteurs nous parlent de « mystères » dont la connaissance aurait été révélée par Julien et transmise aux philosophes néoplatoniciens[6], ces mystères ne sont pas comparables à ceux de l'ancien paganisme, auxquels participait une assemblée nombreuse d'initiés. De telles réunions seraient inconcevables après l'interdiction légale du culte païen. Par leurs incantations et opérations secrètes les thaumaturges « chaldéens » se rapprochent des magiciens que nous connaissons par les papyrus d'Égypte. C'est à l'écart, dans l'ombre, qu'ils se livraient à leurs pratiques occultes. L'interrogateur en faveur de qui ils produisaient des miracles conversait « seul à seul » avec le dieu qui se présentait à sa vue éblouie[7]. Quelle était dans la vision ainsi obtenue la part de l'illusion et celle de la supercherie, il est difficile de le discerner. Mais le point essentiel est que la théurgie était une forme honorable de la magie, une sorcellerie clarifiée, et elle ne se donnait pas pour autre chose[8].

1. Cf. *supra*, ch. I, IV, p. 78 ss.
2. Le nom de « théurge » paraît avoir été pris d'abord par Julien, qui mit en circulation les oracles ; il fut introduit par Porphyre dans le langage philosophique et s'opposa dès lors à celui de magicien (Porph., *Epist. Aneb.*, 46 ; Aug., *Civ. Dei.*, X, 9-10 ; Eunape, *V. Sophist.*, *Maxime*, p. 474-58 Didot. — Cf. Eitrem, *La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques* (*Symbol. Osloenses*, XXII, 1942, p. 49 ss.
3. Cf. *supra*, ch. I, p. 92.
4. Cf. Marinos, *V. Procli*, 28.
5. Jambl., *De myst.*, II, 31.
6. Cf. Bidez, *Les mystères néoplatoniciens* (R. B. Ph. H., 1928, VII, p. 1477 ss.); *Vie de l'empereur Julien*, ch. XII, p. 73 (= tr. all. 1940, p. 83 ss.).
7. Cf. *supra*, p. 360, et pour les théurges, Eunape, *V. Soph.*, *Jambl.*, p. 458, 29 Didot ; Marinos, *V. Procli*, 28.
8. August., *Civ. Dei*, X, 9. — Cf. *infra*, p. 374.

Mais ce caractère des *Oracles Chaldaïques* n'explique qu'imparfaitement les raisons qui leur assurèrent un prestige merveilleux aux yeux des disciples infidèles de Plotin. Ceux-ci ne cessent d'invoquer leur témoignage, et ils citent leurs vers à l'appui de leurs spéculations, à peu près comme les écrivains chrétiens invoquent les versets de l'Ecriture. Porphyre et Jamblique en rédigent des commentaires — celui-ci en vingt-huit livres au minimum [1] — et Proclus allait jusqu'à dire que s'il en avait le pouvoir, il supprimerait tous les autres ouvrages pour n'en conserver que deux : les *Oracles chaldaïques* et le *Timée* de Platon [2]. Les Néoplatoniciens vénèrent la sagesse « chaldéenne » à l'égal de celle d'Homère ou d'Orphée. Jamais on n'avait vu auparavant une révélation barbare agir à ce point sur le système d'une école philosophique grecque et en inspirer les théories.

Ces *Oracles* ne s'exprimaient pas avec la précision cohérente d'un traité métaphysique. Obscurs, ambigus comme tous les oracles, ils ont mis à l'épreuve la sagacité de leurs interprètes. Ils parlent souvent un langage imagé où la lumière physique est le symbole de l'illumination psychique. Comme dans les écrits hermétiques, la démonologie et le mysticisme de l'Orient s'y combinent avec un mélange disparate de doctrines philosophiques. Si nous en possédions autre chose qu'une poussière de citations, nous pourrions sans doute distinguer les éléments pythagoriciens, platoniciens, stoïciens qui sont entrés dans la composition de cet amalgame et donnent parfois à ce recueil mystique l'apparence d'un poème didactique. Mais comme dans la gnose, toute cette construction théologique a pour effet principal d'indiquer dans quelles conditions l'âme, exilée ici-bas, peut trouver la voie du salut, et c'est le point qui nous intéresse surtout ici.

A la suite de Platon les théurges chaldéens opposaient nettement le monde intelligible des Idées au monde sensible des apparences : ils avaient donc de l'univers une conception dualiste. Au sommet de leur panthéon ils plaçaient l'Intellect, qu'ils appelaient aussi le Père (Νοῦς πατρικός). Ce dieu transcendant qui s'enveloppe de silence, est déclaré impénétrable, et cependant il est parfois représenté comme un Feu immatériel, d'où tout est issu. Au-dessous de lui s'étagent les triades du monde intelligible, puis les dieux qui siègent au-delà des sphères célestes (ἄζωνοι) ou qui y président (ζωναῖοι). Les créatures inférieures : anges, héros, démons, qu'unit la chaîne d'une connexion

1. Bidez, *Notes sur Julien* (*Bull. Acad. Belg.*, 1904), p. 501. Cf. *ibid.*, 1919, p. 418.
2. Marinos, *V. Procli*, fin.

ininterrompue, s'abaissent par une continuelle dégénérescence jusqu'au règne de la nature (φύσις) à laquelle l'homme est soumis.

L'âme humaine d'essence divine, étincelle du Feu originel, descendant par un acte de sa volonté les degrés de l'échelle des êtres, est venue s'enfermer dans la geôle d'un corps, et son contact avec la matière qui la souille lui fait perdre le souvenir de sa préexistence supra-mondaine [1]. Dans le sombre séjour où elle s'est fourvoyée elle devient l'esclave du Destin qui gouverne toute la nature, et seuls, grâce à leur piété, les théurges sont capables de se soustraire à la domination de la Fatalité [2]. Dans son abjection, la masse grégaire, « lie » de la création, continuant à s'avilir, peut transmigrer même dans des corps d'animaux [3].

Mais la semence ignée qu'il renferme incite cet esprit déchu à remonter vers sa source lumineuse. Cette ascension est quelquefois représentée comme produite par des agents physiques. Les Vents sont les véhicules qui élèvent les âmes légères vers le ciel [4], et celles-ci sont attirées aussi vers lui par les éléments aériens, lunaires et solaires, dont elles se sont revêtues en descendant sur cette terre [5]. Le Soleil surtout, le dieu aux sept rayons avait, conformément à une vieille doctrine des « Chaldéens », le pouvoir d'attirer jusqu'à lui les âmes plongées dans l'abîme [6]. Ailleurs au contraire, c'est la mythologie qui doit expliquer cette montée de l'esprit des morts. L'âme a besoin d'un dieu psychopompe qui lui serve de guide dans son voyage posthume ; il lui faut l'aide d'anges et de démons secourables pour échapper aux puissances hostiles qui la menacent, et un signe de reconnaissance (σύνθημα) lui est donné pour qu'elle obtienne le libre passage. Tandis qu'elle s'élève glorifiée, elle chante un péan triomphal [7]. Enfin, quand elle se sera dépouillée de toutes les enveloppes matérielles dont elle s'était chargée, l'âme bienheureuse sera accueillie dans le sein paternel du Dieu suprême. Cette félicité infinie des Elus est opposée aux supplices de la tourbe des réprouvés, livrés aux châtiments que leur infligent les démons du Tartare.

1. Cf. *supra*, p. 353.
2. Cf. *Relig. Or.*, p. 291, n. 73 ; et Theiler, *op. cit.*, [*supra*, p. 261, n. 1], p. 33. — Même prétention des théurges, *infra*, p. 375. — Jamblique, *De myst.*.
3. Cf. *supra*, ch. IV, p. 197.
4. Cf. *Symbol.*, p. 140, n. 5.
5. *Ibid.*, p. 201, n. 2.
6. Julien, *Or.*, V, p. 172 D ; cf. *Théol. solaire*, p. 464 ss.
7. Kroll, *De orac. chald.*, p. 54 ; cf. *Symbol.*, p. 262. Norden, note au vers VI, 657 de l'Énéide.

Ce sont là d'anciennes idées du paganisme oriental[1] et du gnosticisme, qui ont été reprises par les mystagogues « chaldéens ». D'autre part l'ensemble de la théologie qu'illustrent les vers imagés des oracles offre une similitude frappante avec le système philosophique de Plotin ; et c'est certainement cette analogie qui leur a valu le prestige incroyable dont ils jouirent chez les Néoplatoniciens, après que Porphyre eut reconnu leur autorité et valorisé leur témoignage. C'est donc à celui-ci qu'il faudra d'abord nous adresser pour déceler leur influence.

S'il est vrai que l'attachement peut naître de contrastes entre esprits qui se complètent l'un l'autre, on pourra trouver là l'explication des relations affectueuses qui unirent Plotin à Porphyre, son élève préféré, à qui il confia la publication de ses écrits. Plotin se souciait peu de l'élégance de la forme et ne s'attachait qu'au sens. Chez lui, nul souci d'érudition : il nomme rarement les auteurs des opinions qu'il accepte ou qu'il combat, de crainte sans doute qu'un patronage illustre ne donnât une valeur fictive à une thèse dont le contenu seul importait. Après s'être absorbé dans sa méditation, le philosophe rédigeait d'un seul jet et ne se corrigeait pas[2]. Son orthographe était fautive, son grec peu correct, sa concision extrême et parfois énigmatique[3]. On y sent souvent les hésitations d'une pensée qui se cherche. Par endroits le style des *Ennéades* reste rocailleux et embarrassé, malgré la toilette que leur a faite un éditeur scrupuleux, attentif même à la ponctuation[4]. Mais lorsque le professeur développait oralement ses idées, l'ardeur d'une flamme intérieure transfigurait son visage[5] ; et la concentration de son esprit, la ferveur d'une émotion mystique donnent à ses *diatribes*, où l'on croit entendre encore la parole d'un maître passionné, une force singulière de persuasion[6].

Au contraire Porphyre[7] est un styliste formé à l'école de Longin, qui fut le critique littéraire le plus célèbre de son temps, un polygraphe, qui s'est essayé dans des genres très divers, philosophie, religion, histoire, rhétorique, sciences exactes et sciences occultes, vaste production dont nous n'avons conservé que la moindre part. Son érudition était immense, son savoir,

1. Cf. *supra*, ch. VI, p. 299.
2. Porphyre, *V. Plot.*, 8.
3. *Ibid.*, 13 ; cf. Eunape, *V. Soph.*, *Porphyre*, p. 451, 51 Didot.
4. *Ibid.*, 26.
5. *Ibid.*, 13.
6. *Ibid.*, 14.
7. Porphyre : Zeller, *Philos. Gr.*, III, 2, p. 636 ss.; J. Bidez, *Vie de Porphyre* (Recueil de travaux Univ. Gand, fasc. 43), 1913.

encyclopédique[1]. L'aisance de son style contraste avec les phrases parfois abruptes et heurtées des *Ennéades*. S'il contribua beaucoup à élucider le système qu'avait construit Plotin, à en éclaircir, pour les intelligences moyennes, les théorèmes souvent abstrus[2], ce grand vulgarisateur n'avait ni la profondeur de sa pensée, ni sa puissance de synthèse. Il ne fut pas le créateur d'une métaphysique originale. La tournure de son esprit le portait moins vers des effusions mystiques que vers une prédication morale. Le philosophe est avant tout, pour lui, le médecin des âmes, celui qui les guérit des passions qui les troublent[3]. Sa mission est un sacerdoce. La sainteté de sa vie exige qu'il se soumette aux lois sacrées que les dieux ont imposées à leurs prêtres, et qu'il donne l'exemple d'une abstinence totale de toute nourriture carnée[4]. Déduisant les conséquences pratiques du spiritualisme plotinien, Porphyre prêcha un ascétisme rigoureux que n'enseignaient pas les *Ennéades*[5].

L'opposition entre les deux fondateurs de la nouvelle école ne se manifeste nulle part plus nettement que dans leur foi religieuse. Porphyre n'a pas imité la réserve dédaigneuse de son maître à l'égard des pratiques du culte et des traditions sacrées. Originaire de Phénicie, il partagea d'abord la dévotion crédule du milieu où il avait grandi. Il composa dans sa première jeunesse un traité sur la *Philosophie des oracles*, où s'étale la plus grossière superstition[6]. Lors même qu'il se fut élevé à une spiritualité plus haute, il continua à interpréter les représentations des dieux, les légendes mythologiques, les rites des cérémonies sacrées, cherchant un sens profond dans leur symbolisme. Ce fut le premier philosophe, nous le disions, qui trouva une source d'inspiration dans les *Oracles* des théurges chaldéens et les introduisit dans les spéculations platoniciennes[7].

Comment concilier une telle attitude mentale avec le pur idéalisme de Plotin et sa doctrine du retour du *Noûs* à Dieu ?

La chute de l'âme dans le monde matériel est pour celle-ci une redoutable

1. Eunape, *V. Soph.*, *Porphyre*, p. 457, 18 ss. Didot.
2. *Ibid.*, p. 456, 51 ss.
3. Porph., *Ep. ad Marcell.*, 31.
4. Porph., *De abstin.*, IV, 18 (p. 260, 15 Nauck).
5. Bidez, *op. cit.* [p. 365, n. 7], p. 107 ss.
6. *Ibid.*, p. 17 ss.
7. Aug., *Civ. Dei*, X, 32 = *De regressu animae*, fr. 1, Bidez ; cf. p. 83 ss. — La connaissance que Martianus Capella et Claudianus Mamertus ont des *Or. Chald.* paraît leur avoir été transmise par Porphyre : cf. Courcelle, *Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 202 ss.

épreuve. L'homme ne peut s'élever sur le chemin ardu de la perfection, et purifier son âme qu'en renonçant aux plaisirs des sens, en s'affranchissant de toutes les passions que suscitent en elle son union avec le corps. La mollesse et la volupté s'opposent à l'effort nécessaire pour monter vers les cimes [1]. L'âme n'y peut parvenir qu'en s'abstrayant par la force de sa volonté de tout ce qui la ramène vers la terre. Elle atteindra la vertu parfaite en se livrant assidûment à la contemplation intérieure, en se détournant des images sensibles pour ne considérer que les réalités intelligibles. Le sage qui se sera ainsi libéré de toutes ses attaches corporelles, peut, par ses seuls moyens, sans l'aide des rites ou des initiations, parvenir jusqu'au Bien suprême [2]. Son *Noûs* ira rejoindre l'Être incorporel qui est partout et nulle part, et qui par son omniprésence propage dans l'univers entier son irradiation inépuisable et son énergie inlassable. La connaissance que la raison a acquise du mal pendant son passage ici-bas le lui fait détester, et elle n'éprouvera plus le désir de se réincarner [3]. Essence purement spirituelle, ravie par une vision béatifique, dont l'extase terrestre est une anticipation éphémère, elle jouira dans le sein de Dieu d'une félicité éternelle [4]. Porphyre, en tout ceci, reste fidèle à l'enseignement de Plotin qu'il s'est borné à développer et à préciser avec une tendance ascétique plus caractérisée. Celle-ci résulte de l'opposition radicale établie par lui entre l'âme, qui aspire constamment au divin, et un corps impur et corrupteur. A mesure que cette âme est descendue ici-bas, elle s'est revêtue de tuniques successives, qui l'ont couverte d'une enveloppe subtile de plus en plus épaisse. Proche encore de sa pureté originelle, elle a pris un corps éthéré, voisin de l'immatériel ; passant ensuite de la raison à l'imagination, un corps solaire ; puis en s'efféminant, un corps lunaire [5]. Chacune des sphères planétaires a contribué à former son tempérament [6]. Tombée enfin dans le monde sublunaire, l'atmosphère humide de vapeurs l'entoure de son

1. Porphyre, *Ep. ad Marc.*, 6 ss. — Cet opuscule, « testament spirituel du paganisme », vient d'être traduit en français par le P. Festugière. — Cf. Vacherot, *op. cit.* [*supra*, p. 345, n. 2], II, p. 53 ss.
2. *De regres. anim.*, fr. 7 (p. 35, 13 ss. Bidez) = Aug., *Civ. Dei*, X, 27 ; cf. *De Abstin.*, II, 49 et 54.
3. *De regr. an.*, fr. 11, 1 (p. 39, 5 B.) = Aug., *C. D.*, X, 30 ; cf. fr. 11, 6 (p. 42, 2 B.). — Même idée chez Plotin, *supra*, p. 356.
4. *Ibid.*, fr. 11, 5 (p. 41, 30 Bidez) = Aug. *C. D.*, XIII, 19.
5. Porph., *Sent. ad intell.*, 29, 2, avec les passages parallèles cités par Mommert. — *Cf.* Bidez, *Vie de P.*, p. 89 ss.
6. *Ibid.*, p. 13, 8 ; cf. Stobée, Ecl., II, 388. Cf. Zeller, *Ph. Gr.*, III, 2, p. 657, n. 4. — C'est la doctrine de Numénius (*supra*, p. 344) et des *Oracles chaldaïques* (*supra*, p. 361).

eidôlon, comme d'un nuage. Ce vêtement vaporeux, progressivement épaissi, qui est l'intermédiaire entre la matière et l'intellect, est pour Porphyre un souffle (πνεῦμα)[1] analogue au corps astral des théosophes modernes. C'est grâce à lui que l'âme acquiert ses diverses facultés, éprouve des sensations, sent s'éveiller en elle les passions. Si elle s'y abandonne, et cède à son penchant pour les jouissances terrestres en se détournant de la contemplation des intelligibles, si elle renonce à l'activité rationnelle pour vivre de la vie des sens, elle s'en trouve à la fois alourdie et souillée.

Le *Noûs* échappe à l'action des purifications rituelles, mais celles-ci agissent sur l'âme pneumatique. La cathartique des théurges peut l'aider à regagner le ciel. Si les cérémonies du culte, les initiations aux mystères sont superflues pour assurer le salut du sage, elles peuvent être nécessaires à la foule des âmes appesanties par leur inclination vers la matière[2]. Grâce à la théurgie ces âmes, encore entourées d'un corps diaphane,[3] peuvent être portées à travers les airs par un démon ami[4], car l'atmosphère est l'habitat des démons, qu'ils soient bienfaisants ou hostiles. L'âme qui a franchi ce passage redoutable ira vivre dans les sphères astrales ou même au delà, dans l'empyrée parmi les dieux et les anges qui y ont leur séjour[5]. Mais elle ne peut s'élever jusqu'à l'Être suprême, afin de s'unir à lui pour toujours. Son bonheur ne sera pas éternel[6]. Elle sera contrainte de redescendre sur la terre, de s'y incarner dans un nouveau corps humain, bien que selon Porphyre, — qui s'oppose ici à Plotin, — elle ne subisse jamais la déchéance d'habiter celui d'un animal[7].

Porphyre réservait donc à une élite de penseurs contemplatifs la rédemption définitive au sein du Bien absolu que Plotin assignait comme but à l'existence humaine. Il maintenait pour la masse la nécessité du culte pratiqué dans les temples, mais sans lui accorder d'autre vertu que l'efficace limitée d'un salut imparfait et temporaire[8].

1. Ce πνεῦμα de Porphyre est l'équivalent de l'ὄχημα, du « véhicule » de Proclus, cf. *Mages hell.*, II, p. 276, n. 2. Augustin traduit ψυχὴ πνευματική par *anima spiritalis* et l'oppose à l'*anima intellectualis* (νοερὰ ψυχή).
2. *De regr. an.*, fr. 2 (p. 28 Bidez, et p. 89, note 1).
3. Cf. *Mages hell.*, II, p. 78, n. 5.
4. *De regr. an.*, fr. 2 (p. 29, 4 Bidez).
5. *Ibid.*, fr. 6 (p. 34, 10 Bidez); fr. 4 (p. 32, 23); fr. 2 (p. 29, 2).
6. *Ibid.*, fr. 2 (p. 28, 20); fr. 3 (p. 31, 25).
7. *Ibid.*, fr. 11 (p. 38, 13 ss. B.); cf. Bidez, *V. de Porph.*, p. 93, 2; et *supra*, ch. IV, p. 203.
8. La doctrine de Porphyre se rapproche singulièrement de celle des Upanishads; cf. Salet, *Les Upan.*, *morceaux choisis*, Paris, 1920, p. 19 (tiré du Mundaka Upanishad).

Ainsi superposé aux théologies de la Grèce et de l'Orient, le spiritualisme plotinien y était par là même rattaché, et il pouvait paraître comme leur complément. La foule même des dévots se tourna vers cette lumière dont elle apercevait indistinctement l'éclat[1]. La pensée intégrale de Plotin ne pouvait être saisie que par les intelligences les plus hautes et, dans son austère rigueur, elle ne devait séduire que les âmes les plus nobles. Sans l'élargissement que lui imposa Porphyre, son action ne se fût exercée que dans d'étroits conventicules de philosophes ; peut-être se serait-elle éteinte avec eux et ne serait-elle pas parvenue jusqu'à nous. Grâce à son interprète le plus éloquent, l'idéal qu'elle recommandait apparut comme le degré supérieur de la perfection, comme le but suprême de la vertu que prêchaient tous les cultes, où le syncrétisme ne voulait plus voir que des formes diverses de l'adoration d'un même Dieu[2]. La flamme allumée par Plotin « resta ardente sur ses autels »[3]. Sans doute beaucoup de ses lecteurs ne comprenaient-ils qu'imparfaitement le système du profond métaphysicien, et ses successeurs s'écartèrent-ils souvent de la voie qu'il avait tracée ; mais ses disciples, même infidèles, continuèrent à se réclamer de cette haute autorité. En développant la doctrine de salut reçue de son maître, Porphyre lui rendit un service inappréciable pour l'extension et le prolongement de son prestige.

La même combinaison ou, pour mieux dire, juxtaposition du spiritualisme plotinien et des croyances vulgaires caractérise les opinions que Porphyre exprime sur les châtiments infligés aux réprouvés. Car d'une part il admet que la relégation de l'âme dans l'Hadès ne peut pas signifier que son essence se meut dans l'espace et change de lieu, mais seulement qu'elle est unie à un *eidôlon* pesant et obscur[4]. Lorsqu'elle s'abandonne à des passions charnelles, elle contracte les dispositions du corps matériel où elle est enfermée. Le changement pour elle ne peut consister qu'en une altération de ses qualités intimes produite par l'influence de l'enveloppe qui la renferme. L'Hadès est ici interprété, à la façon de Plotin[5], comme étant la matière mauvaise et ténébreuse qui pollue et corrompt.

D'autre part Porphyre admet que lorsque l'âme quitte le corps, si elle s'est constamment attachée aux œuvres de la Nature, qui est féconde grâce

1. Eunape, *V. Soph.*, *Plotin*, p. 455 Didot.
2. *Relig. orient.*, p. 185 ss.
3. Eunape, *l. c.* : Πλωτίνου θερμοὶ βωμοί.
4. *Sent. ad intell.*, 29, 2 (p. 14, Mommert); cf. *supra*, ch. IV, p. 216.
5. Cf. *supra*, p. 353.

à son humidité, elle a attiré vers elle des vapeurs denses et troubles qui l'entourent d'un *eidôlon* opaque, et celui-ci l'entraîne dans les abîmes souterrains, où son poids même tend à la précipiter [1]. L'explication est ici purement physique et pourrait avoir été imaginée par un stoïcien.

Plotin ne fait que des allusions fugitives aux démons qui, comme le voulait Platon, sont les bourreaux des âmes [2]. La démonologie a pris chez Porphyre une tout autre importance. Il rendait en général les démons responsables de tout ce qui dans le polythéisme était incompatible avec sa conception philosophique de la divinité. Il fait sienne en particulier une doctrine de « certains platoniciens » qui manifestement se sont inspirés du dualisme mazdéen [3]. Selon celui-ci les démons pernicieux, qui habitent les ténèbres souterraines, sont soumis à un « antidieu », Ahriman, l'Esprit du Mal, opposé au Bien suprême, Ahoura Mazda. Ils sont les auteurs de tous les maux qui ravagent la terre et affligent l'humanité, de toutes les pensées mauvaises qui hantent l'esprit des impies. Ce sont aussi ces *dévas* qui supplicient les âmes des réprouvés au fond des Enfers. Nous sommes loin de la pure doctrine plotinienne.

Le plus curieux de tous les fragments qui nous révèlent des idées de Porphyre sur l'Hadès est tiré de son livre « Sur le Styx », lequel, suivant lui, est à la fois un fleuve souterrain et un démon redoutable [4]. Homère était pour les Néoplatoniciens un prophète inspiré dont les vers recélaient une sagesse profonde, cachée sous le voile de l'allégorie. Ses vers sont, pour parler comme le philosophe, « chargés de théosophie » [5]. Celui-ci en a extrait une théorie singulière sur les âmes qui descendent dans l'Hadès. Nous esquisserons ici quelques traits essentiels de ces spéculations, qui paraissent avoir été empruntées au Pythagoricien Kronios [6]. Les âmes des morts privés de sépulture et celles des impies qui ont mérité un châtiment,

1. *Sent. ad intellig.*, 29, 3 (p. 15, Momm.), cf. *supra*, ch. IV, p. 216. Cf. *Symbol.*, p. 201, n. 2.
2. Cf. *supra*, p. 353.
3. Cf. *supra*, ch. IV, p. 229, *Mages hell.*, I, p. 177; II, p. 275. — Le même dualisme oppose dans l'épitre à Marcella (11, 16, 19 ss.) l'âme du pécheur où se loge un mauvais démon, à l'âme du juste, habitacle de Dieu. Cf. aussi *De Abstin.*, I, 31, II, 46.
4. Extraits du Περὶ Στυγός dans Stobée, *Ecl.*, 1006 à 1037.
5. Cf. *supra*, pp. 150, 190, 193, et *Symbol.*, p. 8 ss.; Stobée, p. 1037 : πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων.
6. Cf. le fragment du Περὶ Στυγός, où les interprétations homériques de Kronios sont mentionnées avec éloge ; Stob., *Ecl.*, II, 1, 19 (p. 18); cf. Porphyre, *De Antro nympharum*, 2.

restent en deçà de l'Achéron. Les tourments que subissent les coupables viennent de leur imagination, qui leur représente sans cesse les forfaits qu'ils ont perpétrés sur la terre[1]. C'est par cette obsession toujours renouvelée qu'il faut expliquer les mythes de Sisyphe et de Tantale. Héraklès suggère aussi à ces impies des images terribles, comme s'il les frappait de sa massue ou les perçait de ses flèches. Les justes à qui le jugement de Minos accorde de passer le fleuve infernal perdent la mémoire, et dès lors sont délivrés de la hantise de leur vie passée, obtenant ainsi le repos par la cessation de leurs angoisses. Ils ne connaissent plus les hommes et ignorent ce qui se passe dans leur société ; mais s'ils absorbent les vapeurs du sang chaud des victimes, ils recouvrent l'intelligence des choses mortelles et, avec la permission de Perséphone, ils leur est possible de remonter sur la terre et d'y faire des prédictions. D'autre part les dieux eux-mêmes peuvent être punis pour leurs fautes, car ils sont sujets à la colère, à la haine et, étant animés de passions, ils sont exposés à pécher. Comme ils sont supérieurs à l'humanité, leurs crimes méritent un châtiment plus douloureux, non point dans l'Hadès avec les ombres pécheresses, mais au-dessous de l'Hadès dans les profondeurs du Tartare, domaine de Kronos, où ont été précipités les Titans. Ce que sont les Érynnies pour les âmes perverses, le démon inexorable du Styx l'est pour les dieux déchus. Telles seraient les croyances enseignées par Homère.

Ce serait un miracle si un écrivain aussi abondant que Porphyre qui, au cours d'une longue vie, écrivit sous des influences diverses, était resté toujours d'accord avec lui-même. De fait sa pensée n'a cessé d'évoluer, et il y a un abîme entre ses premiers essais et les œuvres de sa maturité. Mais même dans ses dernières productions, on constate qu'à côté du haut idéalisme que Plotin lui a inculqué, il garde la foi en des croyances et même des superstitions de la religion populaire[2]. Il n'a jamais renoncé à tenter de mettre d'accord avec sa philosophie, à l'aide d'interprétations subtiles, les traditions les plus prodigieuses et les plus extravagantes. Cependant, malgré toutes ces concessions au polythéisme vulgaire, son esprit nous paraît doué d'une sobre lucidité, si nous lui comparons la crédulité aveugle de Jamblique. Les anciens l'ont déjà noté : parmi les néoplatoniciens « les uns comme Porphyre et Plotin accordent la prééminence à la philosophie, les autres aux doctrines hiératiques, comme Jamblique, Syrianus et Proclus »[3].

1. Cf. *infra*, N. C. XXVI.

2. Les *insepulti* ne trouvent point de repos dans l'Hadès (*supra*, p. 370), les âmes des victimes d'un meurtre restent près du cadavre (*De Abstin.*, II, 47 ; *supra*, p. 318.

3. Olympiod., *In Phaed.*, 170.

Jamblique[1] fut le plus célèbre des disciples de Porphyre, et sa gloire éclipsa la renommée de son maître. Ses parents étaient des bourgeois considérés de Chalcis, et il professa de longues années dans la grande ville voisine, Apamée de l'Oronte, chef-lieu de la Syrie seconde. Les fouilles belges, interrompues par la guerre, ont révélé quelle fut la splendeur de cette cité populeuse, que traversait, comme à Antioche, une large avenue pourvue de portiques latéraux et bordée de monuments somptueux aux pavements de marbre ou de mosaïque. Mais cette riche métropole ne se distinguait pas seulement par son luxe architectural ; elle paraît avoir été un foyer rayonnant d'études helléniques, et la philosophie y resta pendant des siècles en honneur. C'est d'Apamée qu'était originaire Posidonius qui, au temps de Cicéron, se fixa à Rhodes[2]. C'est là qu'était né le pythagoricien Numénius, nous l'avons vu, et il subit sans nul doute l'influence de ce milieu oriental[3]. Amélius, un pur Italien, s'y trouvait, en 270, au moment de la mort de Plotin, sans doute pour s'y entretenir avec Jamblique, déjà célèbre[4]. Sopatros qui succéda à ce maître fameux dans la direction de l'Ecole Syrienne, appartenait à une famille de la ville[5]. Cette école dut rester vivante jusqu'à la fin du paganisme. Libanius parle encore « du chœur des philosophes d'Apamée » dont le coryphée Jamblique ressemblait aux dieux[6].

La Syrie fut toujours à travers les âges un pays d'ardente dévotion. L'exploration de Doura-Europos a révélé l'existence, dans cette petite cité caravanière, d'un nombre incroyable de temples, qui y voisinaient avec une synagogue et une église. Le coin du monde habité par les Sémites entre le Tigre et la Mer Rouge a vu naître quatre grandes religions, le judaïsme, le christianisme, le manichéisme et l'islam ; et les sectes gnostiques y ont proliféré « comme des champignons »[7]. La ferveur des Syriens qui embrassait à la fois les formes les plus hautes et les plus basses du mysticisme, leur fit accepter avec une foi aveugle une foule de cultes et de superstitions. Il faut

1. Cf. Eunape, *V. Soph.*, *Jamblique* (p. 458 ss. Didot), biographie où des anecdotes pittoresques ne compensent pas le manque de précisions essentielles. — Zeller, *Philos. Gr.*, III, 2, pp. 678-724 ; R. E., IX, 646, s. v. « Iamblichos » (superficiel) ; Bidez, *Jamblique et son école* (REG, 1919, XXXII, pp. 30-40).
2. Cf. *supra*, ch. III, p. 157.
3. Cf. *supra*, p. 344. — H. Ch. Puech, *Mélanges Bidez*, p. 279.
4. Porph., *V. Plot.*, 2.
5. Suidas, s. v. Σώπατρος ; cf. Ps.-Julien, *Ep.*, 184, p. 245, 20 ss. de notre édition.
6. Libanius, *Orat.*, 51, 21 Förster ; cf. Bidez, *l. c.*, p. 32. n. 2.
7. Irénée, *C. haeres.*, I, 29 ; cf. *Cambridge Anc. hist.*, XI, p. 643 ss., p. 647.

se représenter cette ambiance où grandit Jamblique pour saisir l'origine du caractère hiératique qu'il imprima au néoplatonisme.

Ce fut lui qui exalta la théurgie enseignée par les *Oracles chaldaïques* — et que Porphyre subordonnait encore à la philosophie[1], — au point d'en faire la source principale de la purification des âmes et le moyen le plus efficace de parvenir à la béatitude éternelle dans le sein de Dieu. Les commentaires qu'il consacra à ces prétendues révélations des Barbares achevèrent de les transformer en un livre sacré du Néoplatonisme. A la « polymathie » de Porphyre un oracle de la Pythie oppose l'enthousiasme de Jamblique[2]. Celui-ci ne fut pas seulement un mystique et un dialecticien comme Plotin, mais un « hiérophante »[3] serviteur et confident des dieux, un thaumaturge qui faisait apparaître des démons et pouvait s'élever, prétendait-on, jusqu'à dix coudées du sol par un phénomène prodigieux de lévitation[4].

Sur les disciples qui accoururent de toute part pour s'instruire en écoutant sa parole il exerça une étrange fascination. Leur dévouement, ou plutôt leur adoration s'exprime avec une exaltation lyrique dont l'outrance prête aujourd'hui à sourire[5]. Il apparut aux païens comme un nouvel Esculape, médecin des âmes[6], sauveur de l'hellénisme menacé, qui devait guérir le genre humain de l'aberration chrétienne[7].

Cette vénération sans bornes pour un esprit qui fit prédominer dans ses spéculations la révélation théologique au détriment de la recherche philosophique, s'explique précisément par ce caractère sacerdotal (ἱερατικός) que revêt l'initiateur à des vérités supérieures. Le théurge, par la connaissance des symboles occultes, commande aux choses de ce monde, non pas avec le pouvoir limité d'une volonté humaine, mais comme s'il appartenait à la société des dieux[8]. Ce n'est pas à l'aide de l'intelligence qu'il s'unit à ceux-ci, car

1. *Supra*, p. 361, ss.
2. Ἐνθοῦς ὁ Ἰάμβλιχος, πολυμάθης ὁ Φοῖνιξ (Bidez, *l. c.*, p. 37, n. 1). — Cf. Olympiod., *In Phaed.*, A, X, 1 (p. 157 Norvin).
3. Julien, fr. 161, p. 214, 21 (Bidez-Cumont); cf. *Ep.*, 98 (p. 158, 18).
4. Eunape, *V. Soph.*, p. 458 ss. Didot. — Lévitation attribuée pareillement aux Brahmanes : Philostr., *V. Apoll.*, III, 15, 1 ; XVII, 2.
5. Eunape, *l. c.*, p. 458, 13 ss.
6. Ps.-Julien, *Ep.*, 184, p. 247, 17.
7. *Ibid.*, p. 247, 5 ; *Ep.* 137, p. 255, 4 ss.; *Ep.*, 181, p. 238, B. — Cf. Julien, *Ep.*, 12, p. 15, 14.
8. Cf. p. ex. Jamblique, *De myst.*, VI, 6. — L'on a dénié à Jamblique la paternité de cet ouvrage, mais à tort, cf. Rasche, *De Iamblichi libri qui inscribitur « De mysteriis » auctore*, Munster, 1911, et Bidez, dans les *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 11 ss.

dans ce cas les philosophes pourraient obtenir cette union théurgique par une opération mentale. Or il n'en est pas ainsi[1]. On n'y parvient que par des cérémonies occultes, des pratiques rituelles, des symboles inexprimables, que comprennent seules des puissances supérieures à l'intelligence et qui agissent sur elles[2].

Les secrets qui assurent la puissance du théurge lui sont confiés à l'occasion des théophanies qu'il est capable de provoquer. L'extase n'est plus comme pour Plotin et Porphyre un privilège rarement accordé, recherché dans une retraite solitaire par la suppression de toute activité, par l'abolition de la pensée dans une quiétude absolue. Elle est produite par des actes et des formules liturgiques capables de susciter les apparitions divines dans l'irradiation d'une lumière surnaturelle. Les communications que le fidèle en reçoit sont des oracles révélateurs de toute sagesse. Ces apparitions ont pour l'officiant une telle importance que le *Livre des mystères* s'attache à déterminer avec une prolixité d'une précision puérile à quels signes on reconnaît les divers esprits de la hiérarchie que l'on peut évoquer, dieu, archange, ange, démon, héros, ou âme d'un défunt[3]. Jamblique assure aussi que si un dieu descend sur la terre, la foule des puissances qui lui sont soumises le précèdent ou lui font cortège. Il faut les honorer pour que le dieu lui-même daigne apparaître. Mais seuls les théurges savent quelle forme de sacrifice doit leur être offerte, afin qu'aucun ne soit négligé et que toute la cérémonie ne perde ainsi son efficace merveilleuse[4].

La magie se flattait d'obtenir des effets semblables, mais la théurgie se présente comme l'antithèse de cet art réprouvé[5]. Les « Chaldéens » ne recourent pas à la menace pour contraindre les dieux à une théophanie comme le font les Egyptiens en conjurant les démons[6]. Leurs prophètes ont enseigné à Jamblique ce qui distingue les évocations des théurges pieux de celles des sorciers maléfiques. Les dieux véritables, qui sont les seuls dispensateurs du bien, ne conversent qu'avec des hommes vertueux et se rendent visibles seulement à ceux qu'ont purifiés les cérémonies sacrées. Lorsque leur éclat

1. *De myst.*, II, 11 (p. 96, Parthey).
2. Cf. Eitrem, *La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, dans *Symbol. Osloenses*, 1940, XX, p. 49 ss.
3. *De myst.*, II, 3 ss., répondant à Porphyre, *Lettre à Anébon*, 10.
4. *De myst.*, V, 21.
5. Cf. *supra*, p. 362.
6. *De myst.*, VI, 5 (p. 249, Parthey), III, 31 (p. 176, 2).

se manifeste, il détruit, en ceux qui les ont appelés, toute méchanceté et toute passion désordonnée, comme la lumière du soleil chasse l'obscurité. Les célébrants sont ainsi élevés par eux à une piété parfaite, à une moralité exempte de toute malice en même temps qu'ils obtiennent la plus haute révélation pour l'intelligence. La « gnose » la plus infaillible ne devait-elle pas être une instruction reçue directement de la bouche d'une puissance céleste descendue sur la terre ?

Si au contraire des criminels, dont l'âme est souillée, cherchent à entrer en communication avec la divinité, ils n'y peuvent parvenir. Au lieu de dieux, ce sont des démons imposteurs, des anti-dieux, qu'ils attirent, et les effluves de ces esprits pernicieux pénètrent en eux et achèvent de les pervertir.

Les âmes pures sont soustraites à la puissance des démons trompeurs. La Vérité, que le Feu divin fait descendre en elles, les remplit tout entières. En se consacrant à son culte, elles obtiennent à la fois l'infaillibilité dans la mantique et la perfection de la vertu. Grâce à celles-ci il est concédé au théurge de parvenir à cette ascension vers le dieu intelligible, qui doit être proposée comme la fin à atteindre par toute prescience de l'avenir et toute opération théurgique [1].

Ainsi la purification de l'âme, condition indispensable de la béatitude éternelle, ne sera plus, comme dans le néoplatonisme antérieur, la récompense d'une vie soumise aux préceptes de la raison, le fruit du renoncement aux jouissances matérielles, l'effet d'une ascèse abstinente et continente. Elle ne peut être accomplie qu'avec l'aide des puissances supérieures : héros, démons, anges, dieux [2]. Seule la présence divine obtenue par des prières hiératiques la réalisera dans sa plénitude. Cette théophanie fait entendre au visionnaire des oracles qui lui révèlent des vérités ésotériques, elle fait pénétrer dans son âme la divinité qui en élimine toute perversité, et elle apporte au théurge l'assurance qu'il s'unira de même après sa mort au Dieu suprême.

Sur les conditions où se produisent, selon Jamblique, la descente de l'âme à la naissance et son élévation vers le ciel après la mort, nous ne trouvons que des indications éparses dans des extraits fragmentaires et dans le livre « Sur les mystères ». L'ouvrage sur l'âme (περὶ ψυχῆς) aurait pu mieux nous en instruire ; mais les passages étendus que Stobée en a reproduits [3]

1. *Ibid.*, p. 179, 5 ss.
2. Stob., *Eclog.*, I, 1058 ss.
3. Extraits du περὶ ψυχῆς, Stob., *Eclog.*, 859 ss.; 1058-1061.

contiennent seulement ce qui répondait le mieux au goût de ce grand collectionneur de morceaux choisis, c'est-à-dire ceux où Jambique passait en revue les opinions divergentes de ses prédécesseurs. Sans doute avait-il fait suivre cette partie doxographique, qui seule nous a été conservée, d'une discussion où il défendait ses propres convictions sur chaque point controversé. Mais cette partie est perdue, et nous ne pouvons, dans ces conditions, que réunir ici quelques indications générales.

L'incorporation des âmes se produit en vertu d'une nécessité inéluctable, qui détermine à la fois leur descente vers la terre et leur retour dans le monde intelligible [1]. Mais, à la suite de Platon et de Plotin [2], Jamblique, à côté de cette loi cosmique, attribua aussi à d'autres causes le désir éprouvé par l'âme de se plonger dans la matière, soit qu'elle le fît pour contribuer à l'élévation et à la purification des êtres d'ici-bas [3] — et elle-même échappait dans ce cas à toute pollution, — soit qu'elle fût ramenée vers le corps par la corruption de ses propres mœurs, — et elle ne pouvait alors le faire sans en souffrir, — soit enfin qu'elle eût été entraînée en ce bas monde malgré elle, en vertu d'un jugement qui l'y condamnait. En tout cas l'âme était soumise à une alternance constante de la vie supérieure et de la vie inférieure, que lui imposaient ses transmigrations. Mais cette métempsycose, comme l'avait déjà affirmé Porphyre [4], se produisait seulement d'homme à homme et de bête à bête, car un principe doué de raison ne pouvait animer des créatures qui en sont privées ou inversement [5].

La même idée maîtresse imposait à Jamblique de n'admettre qu'un passage transitoire des pécheurs dans les Enfers. Les mythes de Platon obligeaient ses interprètes tardifs à ne pas exclure que les réprouvés fussent condamnés à expier leurs crimes au fond du Tartare, où ils étaient châtiés par les démons; et pour Jamblique, toujours enclin à s'accommoder des croyances du paganisme, ce Tartare ne devait pas être expliqué symboliquement à la manière de Plotin [6]: il était vraiment le séjour souterrain des ombres coupables [7]. Mais le philosophe

1. *De myst.*, X, 5 ss. ; VIII, 6 ss.
2. Cf. *supra*, p. 351 ss.
3. Comparer *supra*, Plotin, p. 353.
4. Cf. *supra*, p. 368.
5. Nemes., *Nat. homin.*, 2. Jamblique avait écrit un livre spécial sur ce sujet ; cf. Zeller, III, 2, p. 710, n. 2 ; 656, n. 3 ; 633.
6. Cf. *supra*, Plotin, p. 354.
7. Sur le Tartare et les démons souterrains selon les théurges, cf. Porphyre, *Epître à Annebon*, 3. ; Olympiodore, *In Phaed.*, p. 189, 18; 230, 28; 241, 8, Norvin, et passim; Julien, *Epist.*, 89, p. 140, 3 ss. Bidez-Cumont ; Proclus, *supra*, ch. IV, p. 216.

ne consentait pas que fussent éternels les supplices infligés aux âmes. Cette pérennité aurait été contraire à leur nature supérieure, qui exigeait qu'après un temps déterminé elles remontassent dans l'intelligible.

Comme tous les Néoplatoniciens, Jamblique admet que l'ascension de l'âme après la mort dépend de sa conduite pendant sa vie terrestre et d'une décision de sa volonté, qui doit être tournée vers le Bien. Porphyre avait distingué quatre classes de vertus qui favorisaient cette élévation psychique : la plus haute, dite paradigmatique, était celle où la raison ne contemplait pas seulement le *Noûs* du dehors, mais s'identifiait avec lui. Jamblique renchérit sur son prédécesseur et ajoute une cinquième classe plus élevée encore, celle des vertus hiératiques, grâce auxquelles l'âme, par sa partie divine, dépasse le *Noûs* pour atteindre l'Un. La fin où conduit la possession de ces vertus sacerdotales est l'union mystique avec l'Être absolu [1].

La condition indispensable, nous l'avons déjà dit [2], pour se frayer un chemin dans le monde supérieur, est d'avoir conservé ou recouvré une pureté parfaite. Mais conformément à ses inclinations religieuses le philosophe syrien insiste plus que ses prédécesseurs sur l'assistance que l'homme doit obtenir des puissances célestes. Ce secours lui est indispensable à cause de la faiblesse et des tares de sa propre nature [3]. Sans doute l'âme a-t-elle en elle-même un principe propre qui, en se détournant du monde sensible pour s'attacher à l'intelligible, peut aller se joindre à l'Etre divin. Les liens de la nécessité qui l'enchaînent ici-bas ne sont pas indissolubles pour elle, mais les dieux surtout ont le pouvoir de soustraire l'homme à la Fatalité qui l'opprime, de l'affranchir de la loi du devenir et des maux qui en résultent pour lui. C'est comme êtres supérieurs au Destin et capables de le détourner qu'ils sont adorés dans les temples [4].

Voilà donc quelques idées essentielles adoptées par Jamblique à propos du sort des âmes. Mais notre connaissance de son eschatologie reste très incomplète, nous le répétons, par suite de la perte presque totale de son livre περὶ ψυχῆς, dont les fragments conservés ne nous renseignent guère sur ses idées personnelles. En revanche ces extraits nous font entrevoir quelles discussions infinies fit naître parmi les Néoplatoniciens leur grande doctrine de la descente et de la remontée des âmes. De quelle zone supraterrestre,

1. Cf. Zeller, *Phil. Gr.*, III, 2, p. 711 ss.
2. *Supra*, p. 375.
3. Zeller, *l. c.*, pp. 686, 711.
4. *De myst.*, VIII, 7 ss.; Stob., *Eclog.*, I, 80, 184. Cf. Zeller, *l. c.* p. 686 ; 703 ss.

étoilée ou lunaire, partaient-elles pour s'abaisser vers la terre ? S'y rendaient-elles volontairement ou entraînées par une force irrésistible ? [1] Etaient-elles impassibles avant leur incorporation ou déjà sujettes aux passions délétères ? [2] En se logeant dans l'organisme humain, entraient-elles en contact direct avec lui sans aucun intermédiaire, ou au contraire étaient-elles revêtues d'enveloppes éthérées, célestes, aériennes qui s'interposaient entre elles et le corps matériel ? [3]. Ce véhicule vaporeux survivait-il au décès ou la raison pure s'en dépouillait-elle ? [4] Une purification dans l'au-delà était-elle nécessaire et comment s'accomplissait-elle ? [5] Les âmes les plus parfaites en étaient-elles dispensées, et étaient-elles reçues aussitôt dans la société des dieux, étant devenues déjà divines pendant leur séjour ici-bas ? [6] Ou du moins pouvaient-elles s'élever au rang des anges et coopérer avec eux ? [7] Etaient-elles dépourvues dans l'au-delà de toute sensibilité, et même de toute connaissance, la raison impassible survivant seule pour aller s'identifier avec l'Etre ? [8] Toutes ces questions et d'autres encore [9] provoquèrent parmi les Néoplatoniciens d'interminables controverses. Mais ce furent-là subtilités de casuistes, arguties de théologiens où l'esprit grec et l'imagination orientale rivalisaient de raffinement et de fantaisie, et qui n'éveillaient, en dehors de l'école, que de faibles échos ; ces divergences dogmatiques n'eurent sur les croyances de la généralité des esprits qu'une action très limitée. La variabilité même des opinions enseignées par des maîtres successifs s'opposait à ce qu'elles pussent s'imposer durablement comme un dogme traditionnel.

Au contraire la théurgie à laquelle recourut Jamblique pour tenter de rénover le culte des dieux influa profondément sur toute l'histoire religieuse du IVe siècle. Ce fut elle qui provoqua la tentative la plus audacieuse pour rétablir le polythéisme dans sa puissance et sa dignité d'autrefois, celle de Julien l'Apostat. Sans doute les raisons qui décidèrent l'empereur à tenter cette restauration d'une idolâtrie décadente sont-elles complexes, et des motifs profanes purent sembler la conseiller [10]. Le prince qui, dès son adolescence,

1. Stob., *Eclog.*, ibid. ; cf. *supra*, pp. 352-353.
2. Stob., *Ecl.*, p. 910, Περὶ καθόδου ψυχῆς.
3. Stobée, I, p. 926 ; cf. *supra*, Plotin, p. 355, note 2.
4. Cf. Zeller, *l. c.*, p. 709, n. 3 ; p. 814.
5. Stobée, *Ecl.*, I, 41, 65, p. 1061.
6. *Ibid.*, p. 1064.
7. *Ibid.*, p. 1064, 1068.
8. *Ibid.*, 1058.
9. Cf. *ibid.*, 924 ss., περὶ θανάτου.
10. Cf. J. Bidez, *Vie de Julien*, p. 57 ss. (= trad. allem. 3e éd. 1942, p. 65 ss.).

avait voulu se consacrer à l'étude des lettres et de la philosophie, s'érigea en défenseur de l'hellénisme, qui, après avoir été menacé, faisait preuve alors d'une vitalité nouvelle. Il voulut protéger cette culture civilisatrice du monde contre la barbarie des « Galiléens » menaçant de détruire les biens spirituels que la religion des aïeux avait créés et préservés. L'homme d'Etat put se croire appelé à être le sauveur de l'Empire, que l'abandon de ses traditions sacrées et la conversion à une foi subversive avaient accablé de maux. Mais si la politique n'y fut pas étrangère, l'apostasie de Julien, ses propres paroles en témoignent, fut avant tout le résultat d'une crise psychologique de son âme inquiète. Il obéit à une vocation intime, à l'appel d'un tempérament mystique [1]. Il raconte lui-même que dès son enfance l'attrait de la splendeur du soleil, la contemplation du ciel étoilé le plongeaient dans un ravissement extatique [2]. Lorsqu'à l'âge de vingt ans il entendit parler des prodiges accomplis par le philosophe Maxime à Ephèse, il n'eut de cesse qu'il ne fût allé le retrouver [3] et, initié par lui secrètement aux préceptes de la théurgie, il accorda dès lors aux mystères platoniciens une adhésion enthousiaste. Nous avons conservé de lui une lettre où il presse son ami Priscus de lui procurer le commentaire de Jamblique sur les *Oracles chaldaïques,* et proclame ce sage « le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon » [4]. S'il renia le christianisme, ce fut avant tout l'œuvre des théurges platoniciens, dont il se montre éperdument épris. Le rhéteur païen Libanius [5] note que Julien fut sauvé « lorsqu'il eut rencontré des hommes imbus des doctrines de Platon, qu'il eut entendu parler des dieux et des démons qui en vérité ont fait cet univers et le conservent, qu'il eut appris d'eux ce qu'est l'âme, d'où elle vient, où elle va, ce qui la fait déchoir, ce qui la relève, ce qui la déprime, ce qui l'exalte, ce que sont pour elle la captivité et la libération, comment elle peut éviter l'une et atteindre l'autre ». On trouve fortement marquée dans ce passage la préoccupation essentielle d'assurer son salut avec l'aide des dieux, que l'Apostat manifeste en maint passage de ses écrits.

Si nous nous demandons quelle forme avait prise dans ses convictions cette foi en l'immortalité que devait lui valoir sa piété, nous verrons qu'elle est conforme à cette théologie solaire qui avait pour premiers auteurs les

1. Bidez, *op. cit.*, p. 83 ss.
2. Jul., *Or.*, IV, p. 130 C ss.
3. Eunape, *V. Soph.*, p. 474, 25 ss. Didot.
4. Julien, *Epist.*, 12 ; cf. *Or.*, IV, p. 146 A.
5. Libanius, *Or.*, XVIII, 18 ; cf. Bidez, *op. cit.*, p. 80.

« Chaldéens » et était enseignée dans les oracles de Julien le Théurge comme dans les mystères de Mithra[1]. Le Soleil, moteur des sphères célestes, était aussi le créateur des âmes qu'à la naissance il envoyait ici-bas dans la matière et faisait après la mort remonter dans son sein. Les purs rayons de l'astre resplendissant leur servaient de véhicule (ὄχημα) dans leur descente sur la terre comme dans leur ascension vers les régions supérieures[2]. L'empereur, par l'effet des initiations qu'il a obtenues, se croit uni à Hélios par une relation mystique[3]. Il se figure être le suivant fidèle ou le fils spirituel du dieu invincible, qu'il ira rejoindre à l'heure fixée par le destin, et Mithra, hypostase du soleil, sera le psychopompe qui le guidera vers les cieux, où il jouira d'une vie divine[4]. Cette vie sera éternelle si ses mérites lui ont valu cette récompense suprême ; sinon, elle durera de longs siècles avant qu'une réincarnation ramène son âme ici-bas. On voit comment les indications éparses dans les écrits du prince philosophe révèlent, malgré la réserve que le secret des mystères lui impose, que sa foi confiante était celle de l'eschatologie des théurges platoniciens.

L'échec de la réforme tentée par Julien marque la défaite définitive du polythéisme, et par suite la déchéance désormais irrémédiable d'une philosophie qui persistait à soutenir une cause perdue et était par là même condamnée. Mais elle manifesta encore sa puissance par l'ascendant qu'elle prit sur ses adversaires. Fait significatif, la réaction passagère de l'Apostat fut suivie immédiatement, dans la seconde moitié du IVe siècle, par la grande entreprise intellectuelle des Pères cappadociens, Basile et les deux Grégoire, qui, à l'exemple d'Origène, voulurent réaliser une fusion entre la théologie chrétienne et la science de leur temps. Ils firent nécessairement de larges emprunts au platonisme qui régnait alors en maître sur les esprits, et leurs écrits sont farcis d'idées plotiniennes sur l'essence strictement immatérielle de Dieu et de l'âme, et la destinée de celle-ci[5]. Ces évêques, disciples des philosophes, réussirent dans une large mesure à rallier les classes instruites à la cause du christianisme.

1. Julien, *Or.*, V, p. 172 D ; cf. *Théol. sol.*, p. 18 (464), n. 4 ; M. M. M., I, p. 40, note 2.

2. Jul., *Or.*, IV, p. 152 B ; *Césars*, p. 336 C ; *Etudes syriennes*, p. 203. Sur l'ὄχημα dans le néoplatonisme, cf. E. R. Dodds, *Proclus, Elements of theology*, Oxford, 1933, texte, § 205 à § 210, et note 209.

3. Jul., *Or.*, IV, p. 130 C, p. 157 A ; Eunape, fr. 23 ; Julien, fr. 156. Cf. Bidez, *Lettres de Julien*, p. 203.

4. *Or.*, VII, p. 234 C ; *Or.*, IV, p. 158 B.

5. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique ; Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.

Nous ne suivrons pas l'école platonicienne dans son évolution postérieure, qui devait encore durer deux siècles. Redevenue athénienne, elle tempéra les excès d'une théurgie envahissante par un retour à la sobre logique de l'aristotélisme [1]. Elle fut encore, il est vrai, dirigée au Ve siècle par un maître éminent, Proclus. A la fois dialecticien pénétrant, érudit d'une information sûre, croyant zélé et crédule, il s'efforça de coordonner en un vaste système tous les problèmes métaphysiques et religieux [2] dont ses prédécesseurs avaient cherché la solution, afin d'essayer de faire obstacle par cette vaste synthèse à l'expansion incoërcible de la propagande chrétienne. Mais le nombre des « Hellènes » éclairés et influents allait toujours en décroissant. Ce n'est plus par les révélations des mystères ou l'enseignement des philosophes que se forment alors les convictions de l'immense majorité de la société romaine. La résonance de la prédication païenne s'affaiblit progressivement. C'est à l'Eglise que passe le magistère des croyances sur la vie future ; c'est à elle qu'il appartiendra désormais de définir les dogmes qui s'imposeront à la conscience universelle.

En outre les travaux des épigones du platonisme n'ont obtenu qu'une diffusion tardive et très limitée dans l'Empire d'Occident. La fondation de Constantinople eut nécessairement pour effet de réduire l'*Urbs* au rang de capitale de la seule latinité. Dans cette Rome qui, à l'époque des Antonins et des Sévères, était une ville à demi-hellénisée ou, pour mieux dire, orientalisée, la connaissance du grec se perd peu à peu du IVe au VIe siècle. Les Platoniciens dont on lit les œuvres dans la société lettrée à laquelle appartient Macrobe sont ceux qui ont enseigné en Italie, Plotin et Porphyre [3] ; celles des « scolarques » athéniens n'y sont jamais citées. A plus forte raison l'ignorance du grec se généralise-t-elle en Gaule, en Espagne, en Afrique, où saint Augustin lui-même n'en posséda qu'une connaissance tardive, péniblement acquise [4]. Des causes générales amenèrent dans cette moitié du monde romain l'abaissement de toutes les études. La désagrégation de l'Etat eut pour conséquence fatale la décadence de l'instruction. Dans cette période de décomposition politique et sociale où des troubles sans cesse renouvelés entretiennent un désordre permanent, où les invasions germaniques accumulent

1. Zeller, *Philos. Gr.*, III, 1, p. 746 ss.
2. Dodds, *op. cit.*, p. XXV.
3. Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, 1943, p. 436.
4. H. J. Marrou, *S. Augustin et la culture antique*, Paris, 1938, p. 28 ss. ; 418 ss. ; Courcelle, *op. cit.*, p. 137 ss.

les ruines et étendent la désolation, tant de soucis angoissants obsèdent les esprits qu'ils cessent de s'intéresser à de hautes spéculations qui exigent la liberté paisible de la pensée. En outre une insécurité constante, en rendant presque impossibles les communications entre les diverses parties de l'*orbis romanus*, avait détruit les rapports intellectuels en même temps que les relations d'affaires, et amené une régression spirituelle autant qu'économique. Chaque région vivait dans un isolement où s'appauvrissait la tradition scientifique, et les Latins des provinces soumises aux barbares ne connaissaient plus les controverses qui se poursuivaient dans les écoles de l'Orient. Il est significatif que l'œuvre de Proclus, dont l'autorité fut si grande chez les Grecs, semble être restée inconnue en Occident pendant toute la durée de sa vie, et qu'elle ne paraisse pas avoir été traduite en latin avant qu'au XIIIe siècle Guillaume de Moerbecke assumât cette tâche. Il fallut attendre la renaissance éphémère de la culture hellénique dans l'Italie pacifiée de Théodoric pour qu'on s'y adonnât à l'étude des derniers Platoniciens. Boëce les mit à contribution, en particulier pour sa *Consolation*,[1] testament spirituel qu'il écrivit avant sa mort tragique (525), presque exactement à la date où Justinien mit fin définitivement à l'existence millénaire de l'Académie athénienne (529). *Habent sua fata libelli* : cette œuvre pathétique, d'une grande élévation morale, mais dépourvue d'originalité, jouit d'une vogue durable pendant les âges suivants. Indéfiniment reproduite, commentée, imitée, elle fut un des intermédiaires par lesquels les idées néoplatoniciennes pénétrèrent dans la théologie médiévale.

C'est assurément un phénomène paradoxal de l'histoire intellectuelle de l'Europe que celui du néoplatonisme se montrant impuissant dans son effort pour revivifier le paganisme moribond, mais fourbissant les armes dont se servit contre lui la religion qu'il combattait. Ni l'incrédulité épicurienne, ni l'indécision péripatéticienne ne pouvaient se concilier avec les doctrines chrétiennes sur le salut de l'âme. Certains auteurs ecclésiastiques cherchèrent à s'accommoder du matérialisme stoïcien[2], mais ce fut au néoplatonisme qu'il appartint de contribuer à fixer les dogmes qu'adopta et que fit triompher la théologie de l'Église.

De leur vivant Plotin et Porphyre avaient acquis leur réputation à Rome et y avaient joui de la faveur de l'aristocratie et de la cour. Longtemps après

1. Courcelle, *op. cit.*, p. 278 ss.
2. Cf. *supra*, p. 350, n. 1.

leur mort, leur prestige devait se maintenir dans les cercles intellectuels de l'Europe latine[1]. Sous l'influence de leurs idées il se forma en Occident une école néoplatonicienne dont l'histoire n'a pas encore été suffisamment étudiée. On continuait à lire au IV[e] siècle les œuvres du Maître génial qui avait fondé une métaphysique nouvelle, et celles du clarificateur lucide de sa pensée. C'est ainsi que saint Augustin, pendant son séjour à Milan, fut amené à en prendre connaissance. Dès avant sa conversion il lut dans les traductions de Marius Victorinus des traités de Plotin, notamment le célèbre exposé « Sur le beau » (p. 357) et parmi les œuvres de Porphyre, il connut le livre *Sur le retour de l'âme* à Dieu, dont les théories le préoccupaient encore dans sa vieillesse, à l'âge où il écrivait la *Cité de Dieu*[2]. Il a décrit lui-même, en des pages émouvantes, l'effet profond que produisirent sur lui ses premières lectures. Ce fut comme un éblouissement, une révélation soudaine qui illumina son esprit. Il fut dès l'abord conquis par un spiritualisme intégral, et par une conception optimiste de la création, qui le délivraient des doutes que lui avaient laissés le matérialisme et le dualisme manichéens[3]. Les doctrines plotiniennes de la transcendance de Dieu, du mal considéré comme une privation, du *Noûs* identifié avec le Verbe médiateur, lui paraissaient s'accorder merveilleusement avec la foi chrétienne. Pour la question dont nous nous préoccupons surtout ici, Augustin apprit dans ces livres que l'âme immatérielle doit fuir tout contact avec le corps, que descendue du ciel dans le monde terrestre, c'est en se délivrant de ses attaches charnelles qu'elle parviendra au bonheur et obtiendra cette vision de Dieu dont jouissent perpétuellement les Elus[4].

La diffusion immense des œuvres d'Augustin dans le monde latin à travers les siècles chrétiens ont fait d'elles le véhicule le plus puissant des idées platoniciennes incorporées au christianisme. A la vérité, lui-même, lorsque s'acheva son évolution intellectuelle, s'était déjà aperçu qu'à bien des égards les idées qui l'avaient d'abord séduit, étaient inconciliables avec sa foi éclairée[5].

1. Augustin, *Ep.* CXVIII, V, 33 (*Corp. scr. eccl. lat.*, p. 697) : « Plotini schola Romae floruit ». Cf. Paul Henry, *op. cit.* [*supra*, p. 345, n. 2], p. 234 ss.
2. Cf. N. C. XVIII.
3. Cf. Henry, *op. cit.*, p. 140.
4. Aug., *Civ. D.*, X, 29, 2 : « Omne corpus esse fugiendum ut (anima) beata possit permanere cum Deo » ; cf. Henry. *op, cit.*, p. 128, 237.
5. Cf. *Rétractations*, I, 1, 3 ; sur la préexistence de l'âme, cf. Courcelle, p. 167 ss.; et H. de Leusse, *Le problème de la préexistence des âmes chez M. Victorinus Afer* (*Recherches de sc. religieuse*, XXIX), 1930, p. 236 ss. — Cf. N. C. XXIV, XXVIII, XXIX.

De fait, il y a entre le néoplatonisme et les dogmes de l'Église plus que des divergences secondaires, une antinomie fondamentale sur des points essentiels [1]. Leur conception du caractère et de l'opération de la divinité est radicalement différente ; et l'idée de la rédemption assurée au genre humain par la souffrance d'un Dieu fait homme est inconcevable pour le pur plotinisme. Néanmoins l'idéalisme et le mysticisme, philosophiques des uns, religieux des autres, offraient tant de points de contact que le grand évêque d'Hippone garda de sa fréquentation de Plotin et de Porphyre des souvenirs indélébiles. Grâce à son autorité sans égale, ces idées continuèrent à exercer sur les spéculations médiévales leur influence hétérodoxe dissimulée et, pour ainsi dire, filtrée. L'on a dit, non sans quelque apparence de raison, que Plotin, bien que païen, a influencé la théologie chrétienne plus qu'aucun autre penseur [2].

Plus tard les idées platoniciennes, même celles de Proclus et des représentants tardifs de l'École, se répandirent dans l'Europe latine par d'autres truchements. Boëce ne fut pas le seul intermédiaire chez qui le pavillon chrétien couvrit une marchandise de contrebande. La dernière philosophie hellénique s'infiltra dans le monde occidental dès que la connaissance des Pères de l'Église grecque s'y répandit. Mais les œuvres qui eurent à cet égard l'action la plus profonde furent celles du pseudo-Denys l'Aréopagite, dont, on s'en souviendra, un exemplaire envoyé à Louis le Débonnaire par Michel le Bègue fut traduit par Scot Erigène [3] et lui inspira ces dangereuses spéculations qui furent — tardivement il est vrai — répudiées par l'Église. On peut suivre l'influence exercée par l'audacieux système de ces apocryphes syriens attribués à Denys sur les mystiques du moyen-âge [4] jusqu'à Maître Eckhart qui, au XIVe siècle, puise encore abondamment dans cette source trouble. Mais préciser ici les voies par où cheminèrent ces infiltrations païennes déborderait largement le cadre de ce livre, doctrines multiformes inclinant volontiers vers le panthéisme, et qui frôlent souvent l'hérésie quand elles ne s'y perdent pas. Le mysticisme des derniers païens se transmet ainsi comme ces eaux souterraines qui jaillissent et s'épanchent à la surface du sol loin des hauteurs d'où elles sont descendues.

1. Comme l'a noté déjà Vacherot, *op. cit.* [*supra*, p. 345, n. 2] en termes excellents, t. III, p. 9. — N. C. XXVIII.
2. Inge, *Plotinus, Lecture of the Brit. Acad.*, 1929, p. 6.
3. Et déjà par Hilduin. — Cf. E. Gilson, *La Philos. au M. A.* [2], 1944, p. 80 ss.
4. Cf. Dodds, *op. cit.* [*supra*, p. 380, n. 2], p. XXVI ss. — N. C. XXIV.

*
* *

Nous avons montré au début de ce livre comment le culte funéraire célébré sur la tombe s'était en bien des pays maintenu immuable à travers la suite des générations, et comment des rites et des convictions remontant à l'époque reculée où les Aryens n'étaient pas encore séparés les uns des autres se sont conservés jusqu'à nos jours dans les croyances et les pratiques des divers peuples indo-européens. Aucune tradition ne fut, nous l'avons noté, plus persistante que celles de la religion des morts, que l'on craignait d'offenser si on ne les honorait pas avec la vénération scrupuleuse qui leur était due. Cette foi populaire, dont le folklore conserve tant de manifestations ataviques, n'est pas le seul héritage que l'homme moderne ait reçu de ses aïeux romains. En même temps que cette dévotion naïve des foules, à l'autre pôle de la société l'antiquité païenne a fait accepter aux esprits modernes quelques-unes des doctrines les plus élevées qu'ait élaborées l'élite de ses penseurs, et elles s'imposent encore avec force aux croyants dans l'Europe chrétienne.

A la persuasion que les esprits des morts continuaient à habiter une étroite sépulture ou bien descendaient dans les ténèbres d'un royaume souterrain, s'était substituée d'abord celle qu'ils pouvaient, si leur piété l'avait mérité, monter vers le ciel pour vivre au milieu des astres divins. De ces hauteurs éthérées ils pouvaient jouir du spectacle enivrant de la merveilleuse beauté du monde, ouïr les accords de l'harmonie des sphères ; et la raison, libérée des organes corporels, satisfaisant le désir insatiable de savoir, qui est inné en elle, était pleinement instruite des causes éternelles de tous les phénomènes de la nature.

Cette eschatologie donnait déjà le ciel pour patrie au principe igné qui nous anime ; mais l'âme, qui continuait à habiter le cosmos, n'était pas conçue comme incorporelle. Ce fut le néoplatonisme qui, transférant la demeure des esprits vertueux au delà des limites de l'univers dans un séjour supra-sensible, spiritualisa cette conception matérielle de la félicité dans l'au-delà. L'extase de Plotin ne s'arrête pas aux dieux visibles du firmament : à ses yeux l'âme qui a gardé sur la terre une pureté parfaite peut être emportée au delà même du monde des idées et, dans un élan d'amour, atteindre l'Unité divine où elle se plonge, affranchie de toute conscience et de toute forme. Selon cette ardente spiritualité, la prisonnière enfermée ici-bas dans une gangue terreuse, soumise aux épreuves que lui infligent ses appétits matériels, aspire

à trouver une paix éternelle et une joie inexprimable dans l'immuable contemplation de l'Être suprême.

Vision béatifique de la splendeur de Dieu [1], perception immédiate de toute vérité, amour mystique de la Beauté ineffable, voilà les sublimes spéculations qui devaient être indéfiniment reproduites et développées après la chute du paganisme. Effort impuissant pour se représenter un état inconcevable à toute imagination humaine, elles expriment la fervente aspiration des âmes religieuses vers un idéal de perfection et de félicité.

1. N. C. XXIX.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

I. — INHUMATION ET INCINÉRATION.

(Chapitre I, p. 15).

L'inhumation et l'incinération ont été pratiquées des milliers d'années avant notre ère par des populations de races très diverses, et ces deux modes de sépulture se disputèrent la prédominance depuis l'époque la plus primitive dans tous les pays occupés par les Indo-européens (Schrader-Nehring, s. v. « Bestatung », t. I, p. 102 ; Hastings, s. v. « Aryan religion », p. 16 ss.). Les historiens ont tenté d'expliquer l'existence de l'un ou de l'autre usage par des raisons générales applicables à l'humanité entière et invoqué des motifs très différents de cette double coutume. On a supposé que la crémation avait été adoptée par des peuples sans demeure fixe, mûs par le désir d'emporter dans leurs pérégrinations les cendres de leurs ancêtres défunts, afin de soustraire les restes de ceux-ci aux injures de leurs ennemis (Rohde, *Psyché*, trad. fr. p. 23 ss.). D'autre part les anciens ont déjà pensé que la crémation avait pour objet d'obtenir une séparation rapide et complète du corps et de l'âme, afin que celle-ci pût atteindre plus sûrement le pays des morts (Rohde, p. 23, n. 1 ; cf. *infra,* p. 390). Ou bien l'on a allégué qu'en brûlant les corps on voulait détruire la puissance nocive prêtée aux trépassés, opérer une destruction radicale qui séparât le défunt de la société des vivants. Nilsson (*Griech. Rel.*, I, p. 162 ss. ; p. 352 ss.), après avoir passé en revue les théories qui ont été émises, constate qu'aucune d'elles ne rend compte de l'ensemble des faits observés, et il s'abstient sagement d'en proposer une nouvelle dans l'état présent de nos connaissances.

Des circonstances locales, qui nous échappent entièrement, ont sans doute agi en certaines régions déterminées dans un sens ou dans l'autre, et l'on ne peut formuler de lois auxquelles aurait été soumise une même évolution sur toute l'étendue de la terre. Parfois un changement dans la manière de traiter les morts est dû à l'arrivée d'un peuple nouveau. Les fouilles de Canaan ont prouvé que cette région était habitée par une population d'incinérants depuis le IVe millénaire et que celle-ci fut remplacée, vers l'an 2500 par une population sémitique d'inhumants (H. Vincent, *Canaan d'après l'observation récente,* Paris, 1907, p. 207 ss. ; cf. *Dict. de théologie catholique,* s. v. « Crémation »). Inversement, en Grèce, à l'époque minoënne et mycénienne les corps étaient enterrés et non brûlés ; la crémation y apparaît depuis la période des vases à dessins géométriques, et doit avoir été introduite par les tribus helléniques au temps de l'invasion dorienne (Nilsson, *l. c.*). Mais de telles constatations ne résolvent pas le

problème général : elles en rendent au contraire plus malaisée la solution en le reportant à la préhistoire.

La même cause a produit les mêmes effets à l'époque historique. Ainsi M. Jacques Heurgon, étudiant les rites de la sépulture en Campanie, montre que ce pays était attaché d'abord exclusivement au rite de l'inhumation. « A partir du milieu du VI[e] siècle, pendant une centaine d'années, l'influence commune des Grecs et des Étrusques fit prévaloir l'habitude de brûler les cadavres ; mais la tradition, un moment contrariée, devait reprendre ses droits, s'affirmer sous le règne des Samnites et ne cesser définitivement à l'époque de Sylla qu'avec la complète romanisation du pays (*Recherches sur Capoue préromaine,* Paris, 1942, p. 394 ; cf. p. 414).

Pour revenir à Rome, l'on sait que, dans des passages parallèles souvent invoqués, Cicéron (*De leg.* II, 22, 56) et Pline l'Ancien (VII, 54 § 187) assurent que le vieil usage romain était d'enterrer les morts : « Cremare apud Romanos non fuit veteris instituti », dit ce dernier : « terra condebantur ; at postquam longinquis bellis obrutos erui cognovere, tunc institutum ; et tamen multae familiae priscos servare ritus, sicut in Cornelia nemo ante Sullam dictatorem traditur crematus, idque voluisse veritum talionem eruto C. Mari cadavere ». Selon le Naturaliste la cause du passage de l'inhumation à la crémation serait donc la crainte de la violation du tombeau. L'antériorité de la première sur la seconde paraît prouvée par la pratique de l'*os resectum.* Avant de livrer le cadavre aux flammes, on lui coupait un doigt que l'on enterrait selon les rites, afin de rendre ainsi au mort les derniers devoirs (Festus-Paul, s. v. « Membrum » p. 135 Lindsay). « Membrum abscidi mortuo dicebatur, cum digitus eius decidebatur, ad quod servatum iusta fierent reliquo corpore conbusto » (cf. Cic., *De leg.*, II, 22 § 55, 57). C'est évidemment une survivance d'un mode traditionnel de funérailles que l'on ne croyait pas pouvoir entièrement négliger. Il y a plus. A Rome les enfants morts avant la première dentition, c'est-à-dire avant le septième mois, ne pouvaient être brûlés, mais devaient être enterrés (Pline, *H. N.*, VII, 16 § 68 et 72 ; cf. Fulgence, *Sermones antiqui* 7 (p. 113 Helm) ; et Forcellini, s. v. « Subgrundarium »). Pline regarde cet usage comme appartenant au *mos gentium.* On le retrouve en effet en Grèce (Nilsson, *op. cit.*, p. 161) ; et ailleurs encore il était largement répandu (Schrader-Nehring, s. v. « Friedhof », p. 384), quelque signification qu'on veuille lui attribuer (Dieterich, *Mutter Erde,* 1905, p. 21 ss. ; cf. King, *Infant burial* dans *Classical Review,* 1903, XVII, p. 83 ss.). On a retrouvé souvent les restes de ces bébés dans des vases enfouis sous le sol de la demeure. Primitivement les adultes mêmes étaient ensevelis à Rome dans les maisons selon Servius (*En.* VI, 152) : « Apud maiores omnes in suis domibus sepeliebantur » ; (cf. V, 64) ; et cette notice paraît digne de créance, car on retrouve la même coutume chez beaucoup de peuples non civilisés (Cf. Frazer, *La Crainte des Morts,* I, p. 36 ss. et son commentaire d'Ovide, *Fastes,* II, 615, tome II, p. 467 ss. ; Pascal, *Credenze,* I[2], p. 88, n. 3 ; Westrup, t. I, p. 47). La loi dut intervenir pour interdire cette pratique, afin d'éviter la contagion provenant de miasmes fétides (Isidore, *Origines,* XV, 11, 1 : « Prius quisque in domo sua sepeliebatur. Postea vetitum est legibus, ne foetore ipso corpora viventium contacta inficerentur. ») Lorsqu'en 260, sous le consulat de Duilius, le Sénat interdit d'ensevelir les morts dans l'intérieur de la ville (Servius, *En.*, XI, 206), l'enterrement domestique fut définitivement banni, bien qu'il pût encore être exceptionnellement pratiqué, s'il faut entendre ainsi les vers de l'épitaphe IG. XIV, 1853 = Kaibel, *Ep.* 682 ; Cougny, II, 456 : Τοιγὰρ ἐγὼ τόδε σῆμα φίλοις σταθμοῖσιν ἔτευξα / ὄφρα σε καὶ νέκυν οὖσαν ἐμοῖς μελάθροισιν ὁρῴην.

Mais le culte des Lares, c'est-à-dire des esprits des ancêtres, continua toujours à être célébré au foyer familial où primitivement les aïeux avaient été inhumés (Frazer, *l. c.*,

p. 464 ss., Samter, *A. Relgw.*, 1907, X, p. 383 ; Boehm, *R. E.* s. v. « Lares », p. 821 ss. ; Marg. Waites, *A. J. Arch.*, 1920, XXIV, p. 241 ss.).

C'est par le même attachement à une ancienne coutume, conservée, bien qu'eût disparu le motif qui l'avait fait naître, qu'on brûlait avec le mort ou qu'on déposait près de ses cendres, des armes, de la nourriture, des objets dont il s'était plu à se servir (*supra*, ch. I, p. 26), comme on le faisait pour la dépouille qui était censée vivre encore dans sa dernière demeure ; cf. von Duhn, *op. cit.*, I, p. 425 ss. ; Nock, *Amer. Journ. Philology,* 1940, LXI, p. 92.

Ainsi un ensemble de témoignages littéraires et de constatations archéologiques semblent appuyer la tradition que l'inhumation était le genre d'obsèques primitif des Romains. Mais la découverte au Forum de tombes préhistoriques datant du IXe au VIe siècle a démontré la fausseté au moins partielle de cette opinion, car on y a trouvé à la fois des urnes en forme de cabane déposées dans une petite fosse et contenant les cendres de corps ayant subi la crémation, et les restes de cadavres inhumés dans des cercueils de pierre ou de bois, sans qu'on puisse établir l'antériorité d'une pratique sur l'autre. Plutôt que de deux époques chronologiques, cette nécropole témoigne de la coutume de deux populations différentes : les anciens Latins établis sur les monts Albains, et qui s'étaient fortifiés sur le Palatin incinéraient leurs morts ; les Sabins qui occupaient le Quirinal les inhumaient, et le Forum était leur cimetière commun ; cf. G. Lugli, *Roma antica* I, 1946, p. 222 ss. ; von Duhn, I, p. 431 et passim. La légende veut que Numa, qui était d'origine sabine, ait défendu de livrer son corps au feu (Plut., *Numa,* 22). De cette dualité primitive des inhumants et des incinérants l'on a même tiré les conséquences les plus étendues pour le développement de l'ensemble des institutions romaines (A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome,* Paris, 1917).

Il est certain qu'à l'époque historique les deux genres de funérailles ont été usités concurremment à Rome, où la Loi des XII tables les mentionne ensemble (X. I : « Hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito » ; cf. X. 8 ; Girard, *Textes de droit romain* [3] p. 21), et aussi parmi les Etrusques, chez qui l'on a trouvé dans le même mausolée des squelettes étendus sur des lits funéraires ou ensevelis dans des sarcophages à côté d'urnes cinéraires. La même juxtaposition des deux rites mortuaires est fréquente dans une grande partie de l'Italie, particulièrement au centre de la péninsule.

Mais le texte de Pline contient néanmoins une part de vérité, car peu à peu la crémation devint prédominante dans l'*Urbs* républicaine. Son usage se généralisa au point qu'on la regardait comme la coutume proprement romaine, opposée à l'inhumation des Grecs et des Orientaux (Tacite, *Ann.*, XVI, 6 : « Corpus (Poppaeae) non igni abolitum, ut Romanus mos, sed regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur, tumuloque Iuliorum infertur ». Cf. Pétrone, 111, 2 ; Serv., *Én.*, III, 68 ; Lucien, *De luctu,* 21). Des raisons économiques contribuèrent certainement à faire prévaloir l'incinération. Acquérir un terrain à proximité d'une route et y construire un caveau était devenu une affaire très dispendieuse. De plus, le nombre des esclaves s'étant multiplié dans toutes les familles riches, il devint impossible de bâtir des mausolées assez vastes pour contenir les corps de tous les affranchis qui avaient le droit d'y être déposés. La crémation permit de loger leurs cendres dans les *columbaria*. Dans la nécropole du IIe-IIIe siècle qu'on vient de déblayer sous la basilique de St-Pierre, on a trouvé dans les mêmes édicules des sarcophages luxueux et de modestes urnes cinéraires (cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 392). Au IIIe siècle la pratique de la crémation fut progressivement abandonnée ; elle disparut presque entièrement au cours du IVe. (Macrobe, *Sat.*, 7, 7 : « Licet urendi corpora defunctorum usus nostro saeculo nullus sit ». Cf. Bingham, *Origines ecclesiasticae,* Londres, 1878, t. II, p. 1239, et pour l'Afrique, Gsell,

Monuments antiques de l'Algérie, 1901, t. II, p. 39). Dans le cimetière de l'Isola Sacra, d'après les constations de Calza (*La Necropoli del Porto di Roma,* 1940, pp. 59 et 63), pour la période la plus ancienne, celle d'Hadrien, l'incinération est exclusivement employée. Avec l'époque des Antonins commence la promiscuité des deux rites ; avec celle des Sévères, si la crémation ne disparaît pas entièrement, l'inhumation prédomine de plus en plus. Le retour à la coutume de l'inhumation est due surtout à l'influence des religions orientales, soit que, comme les Égyptiens, on subordonnât la persistance de l'âme à la conservation de la momie, ou que, comme les Perses, on craignît de souiller le feu sacré en le mettant en contact avec un cadavre (Hérodote, III, 16 ; Dioscoride, *Anth. Pal.* VII, 162), soit qu'admettant la doctrine de la résurrection (judaïsme, mithraïsme, christianisme), on crût que pour y participer le corps devait reposer en paix dans une sépulture inviolable (*Symbol.* p. 330 ; cf. Prudence, *Cathem.*, Hymne X, 45 ss. ; et *supra* p. 24, 340).

Les anciens et les modernes ont souvent opposé l'inhumation à la crémation au point de vue eschatologique. A la première s'associe l'idée que le mort est rendu à la Terre qui l'a formé (Cicéron, *De legib.*, II, 22, 56 ; cf. Lydus, *De mens.*, IV 40 ; Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 7) ; et l'on se persuade que cette Mère féconde le fera renaître à une vie nouvelle (Dieterich, *Mutter Erde,* 1905, p. 12 ss. ; p. 27 ss.). Nombreuses sont les épitaphes exprimant la pensée que la terre a recueilli ceux qu'elle a engendrés (C. E., 809 : « Mater terra genuit, materque recepit » ; 1129 : « Quae genuit tellus, ossa teget tumulo ». Cf. Dieterich *op. cit.*, p. 75 ; Brehlich, p. 36 ss. ; Lattimore, p. 32 ss., p. 37). Mais au corps que recouvre la glèbe les inscriptions opposent souvent l'esprit qui est monté vers les astres (*supra* p. 146 ; cf. Prudence, *Hymne* X, 10 ss.).

L'incinération détache l'âme de ce corps, qui est détruit, et facilite son ascension vers le séjour céleste, d'où elle est descendue, ou sa réunion à l'élément igné dont elle est formée ; Servius, *Én.* III, 68 : « Romani comburentes cadavera, ut statim animae ad suam generalitatem, id est naturam suam, redirent ». A cette conception se rattache celle que le feu la purifie et la débarrasse de ce qui l'alourdit et la corrompt ; Lydus, *De mens.* IV, 40, p. 97 Wünsch : Καὶ αὐτὸ τὸ εἴδωλον ἐκκαθαίρειν τοῦ σώματος τῇ τοῦ πυρὸς ἁγιστείᾳ ; cf. Dieterich, *Nekyia,* p. 197 ss. et la note de Rohde, *Psyché,* p. 26, n. 2 ; cf. *supra,* p. 387). Les philosophes ont disserté sur ce sujet. Ainsi les Stoïciens voyaient dans l'incinération des morts comme une anticipation de l'*ecpyrosis* qui devait détruire le monde entier par le feu; mais, comme le note Lydus (*l. c.*), l'idée d'une décomposition de l'organisme humain en ses éléments (ἀναστοιχείωσις) est bien antérieure aux doctrines des philosophes. Que le feu favorisât ou non la montée de l'âme vers les cieux en l'allégeant et en la purifiant, de toute antiquité il paraissait certain à l'opinion commune que l'ombre échappait victorieusement à la combustion du bûcher, et qu'un je ne sais quoi continuait à vivre, qui n'était pas brûlé par les flammes, ni éteint avec les cendres, ni emprisonné dans l'urne ou le sépulcre; cf. Properce, IV, 7, 2 : « Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit / luridaque evictos effugit umbra rogos » ; Quintilien, *Declam.*, X, 1, 2 : « Non totum mori hominem. Illud quod nec flammis uritur, nec cineribus extinguitur, nec urnis sepulcrisque satis premitur » ; Suétone, *Aug.*, 100 : « Delatus (Augustus) in campum, crematusque : nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum vidisse iuraret ».

II. — FUNÉRAILLES CHEZ LES INDO-EUROPÉENS (Chapitre I, p. 19).

Un texte cité par Schrader-Nehring s. v. « Ahnencultus », p. 18, § 2, montre d'une manière frappante quelle étroite affinité unit les coutumes funéraires des Slaves et Baltes du moyen-âge à celles des anciens Grecs et Romains. Il est tiré de Joh. Lasicius *De diis Samagitarum*, Bâle, 1615, ch. 57, qui reproduit Jan Malecki (Johannes Menecius, *De sacrificiis et idolatria Borussorum, Livonum* (*Script. rerum Livon.*, II, p. 389 ss.) : « Qui funus mortuo faciunt, nummos proiciunt in sepulcrum, futurum mortui viaticum (1) ; panem quoque et lagenam cervisiae plenam ad caput cadaveris in sepulcrum illati, ne anima vel sitiat vel esuriat, collocant (2). Uxor vero, tam oriente quam occidente sole, super extincti coniugis sepulcrum sedens vel iacens lamentatur diebus triginta (3). Ceterum cognati celebrant convivia die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo ; ad quae animam defuncti invitant precantes ante ianuam (4) : Ubi tacite assident mensae tanquam muti (5), nec utuntur cultris (6) ministrantibus duabus mulieribus, sed absque cultris, cibumque hospitibus apponentibus. Singuli vero de unoquoque ferculo aliquid infra mensam abiciunt, quo animam pasci credunt, eique effundunt (7). Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt, sed desertis,

(1) Sur la coutume de mettre des pièces de monnaie dans la tombe comme « viatique » cf. *supra* p. 213, ce qui est dit de l'obole de Charon, et Van Gennep, I, p. 719 ss., sur « le Sou du mort ».

(2) Faim et surtout soif des morts : cf. *supra*, ch. I, p. 29.

(3) Sur les lamentations funèbres, cf. *supra*, p. 20. Des détails précis sur les lamentations usitées chez les Russes sont donnés par Olearius ou Oelschüger qui fut ambassadeur du duc de Holstein de 1633 à 1639, cf. *Voyage en Moscovie,* trad. Wicquefort, 2e édition, 1727, t. I, p. 375 ss. : Les parents, hommes et femmes se rangeaient autour de la couche du défunt et pleuraient sa perte, en lui demandant pourquoi il s'était laissé mourir. Les femmes continuaient à proférer ces plaintes pendant le cortège funèbre. Celles-ci étaient reprises encore sur la sépulture et répétées certains jours de l'année.

(4) Banquets funèbres à trois jours déterminés : cf. *supra*, p. 36. Olearius signale chez les Russes un premier repas, arrosé d'hydromel et d'eau de vie dans la maison mortuaire, lorsqu'on y rentre (p. 379 b.), et un deuil de quarante jours pendant lequel on fait trois festins, les troisième, neuvième et vingtième jours.

(5) Silence observé de peur qu'une parole de mauvais augure irrite le mort : cf. *supra,* ch. I, p. 36 et N.C. V, p. 396. Une légende voulait qu'Oreste, arrivant à Athènes encore souillé du meurtre de sa mère, n'eût pas été reçu par les Aréopagites, mais qu'on lui eût servi un repas sur une table séparée et sans lui adresser la parole (Euripide, *Iphig. Taur.* 943 ss.; Plutarque, *Quaest. conviv.* 613 b ; 643 a). Peut-être est-ce là un mythe étiologique destiné à expliquer le silence observé à une certaine époque pendant les théoxénies en l'honneur du héros Oreste (cf. Deubner, *Attische Feste,* 1932, p. 93 ss.).

(6) Probablement à cause de la prohibition de se servir du fer pour un usage qui était antérieur à l'âge où fut introduit ce métal. Les exemples d'une telle défense sont nombreux ; cf. Hastings, s. v. « Arval brothers », p. 8 b; et s.v. « Bridge », p. 855 a. *Infra,* N. C. XXV.

(7) Reliefs du festin jetés sous la table pour nourrir les morts, cf. Malten, R.E. Suppl. IV, s. v. « Ker », p. 892 ; et *supra,* p. 36.

ut ipsi loquuntur, animis, quae nullos habent vel cognatos vel amicos vivos, a quibus excipiantur convivio, relinquunt manducandum. Peracto prandio surgit a mensa sacrificulus et scopis domum verrens animas mortuorum cum pulvere, tanquam pulices, haec dicens eicit : « Edistis », inquit, « bibistis, animae : ite foras, ite foras (1). Post haec incipiunt convivae inter se colloqui et certare poculis, mulieribus viris praebibentibus et viris vicissim illis, seque invicem osculantibus ».

III. — LA RÉCEPTION DES MORTS PAR LES MÂNES.

(Chapitre I, p. 58).

Déjà Fustel de Coulanges (*Cité antique,* p. 112) a fait observer que les renseignements qui nous sont transmis sur l'organisation de la *gens* datent d'une époque où celle-ci « n'était plus que l'ombre d'elle-même. » Mais la persistance qui caractérise les coutumes funéraires permet de reconstituer dans une large mesure ce qu'a été, dès l'époque aryenne, le culte gentilice des morts (Schrader-Nehring, s.v. « Ahnencultus », p. 37, § 20. Cf. Westrup, *Ancestor worship,* Copenhague, 1944, tome I; Schrader dans Hastings, s.v. « Aryan religion », p. 28 ss.). Ce culte est célébré par les descendants ou proches parents du défunt, qui ont droit à l'héritage, et qui d'autre part ont l'obligation d'offrir sur le tombeau les sacrifices rituels (Isée VI, 51 : Εἶναι κληρόνομον καὶ ἐπὶ τὰ μνήματα ἰέναι χεόμενον καὶ ἐναγίουντα. Cf. Rohde, tr. fr., p. 207, n. 1. A Rome : Festus, s. v. « Sine sacris hereditas », p. 370 Lindsay) et aussi le devoir d'exercer la vendetta en cas de meurtre (Rohde, p. 214, n. 2 ; 216 n. 2.). La crainte de cette vengeance de la famille assurait à l'individu une protection que ne garantissaient pas encore les lois de la cité. La tombe où l'on fait les oblations funèbres, est la propriété de la *gens* ; elle est commune à ses membres ; mais le corps d'aucun étranger ne peut y être introduit (Mommsen, *Droit pénal,* tr. fr. III, p. 125). Sans doute appartenait-il à la *gens* d'accueillir parmi ses morts ou d'exclure de leur société celui qui venait de décéder, comme elle paraît avoir décidé en commun si l'enfant nouveau-né devait être agrégé au groupe familial, ou si l'adoption pouvait y faire entrer celui qui n'en faisait pas partie par sa naissance. La cérémonie de cette adoption était un véritable rite d'initiation par lequel un néophyte obtenait de participer au culte familial (Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer,* Berlin, 1901, p. 9 ss. ; Roussel, R.E.A., 1943, XLV, p. 12 ss.).

Ces conceptions et institutions d'une antiquité extrême ne purent manquer d'influer sur la croyance de la descente des ombres dans les Enfers, lorsqu'elle fut acceptée à

(1) Esprits des morts invités, puis expulsés : cf. *supra,* p. 82 et *infra* N. C. V sur les Lemuria p. 396. En Courlande, le maître de la maison préparait les mets pour les âmes, puis, quand elles étaient rassasiées, il les expulsait et les empêchait de franchir de nouveau le seuil. (Deubner, *op. cit.*, p. 113, n. 1). — L'idée qu'en balayant la chambre mortuaire on risquerait de pousser dehors l'âme du défunt s'est conservée dans le folklore de France. On évite même en temps ordinaire de balayer le soir, parce que c'est à ce moment que les âmes reviennent dans la maison. Van Gennep, p. 670.

côté de celle de la survie dans la tombe. L'admission dans l'Hadès est étroitement liée à celle qui est accordée dans la sépulture commune de la *gens*. L'ἄταφος, l'*insepultus,* n'est pas reçu dans le monde souterrain (*supra* p. 84). Les esprits des morts eux-mêmes lui en interdisent l'accès. On trouve exprimée cette croyance depuis l'âge homérique jusqu'à la fin du paganisme. (Cf. Homère, *Iliade,* XXIII, 71 ss. : θάπτε με ὅττι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω· / τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων, / οὐδέ με πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν, ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. Héliodore, II, 5 (p. 52 Budé) : φιλτάτη ψυχή... εὔδηλος εἶ περὶ γῆν ἔτι φερομένη τὸ μὲν τοιούτου σώματος οὐ πρὸς βίαν ἐξηλάθης ἀποστατεῖν οὐ φέρουσα (cf. *supra* p. 58) τὸ δὲ διὰ τὸ ἄταφον ἴσως ὑπὸ νερτερίων δαιμόνων εἰργομένη. Aussi voit-on souvent formulée dans les épitaphes l'affirmation que les Mânes ont reçu ou le vœu qu'ils reçoivent celui dont les restes reposent dans la sépulture. CIL, II, 8007 = Dessau, 8007 (de l'an 19 av. J.-C., Cordoue) : « Dei Manes receperint Abulliam N. libertam Nigellam » ; cf. Dessau, 8129 b : « Ossa Nicenis hic sita sunt. Superi, valete. Inferi, recipite Nicenem »; C. E., 1112 = CIL, XII, 4036 : « Excipient (*au lieu de* excipiet) Manis ; cf. 1109, 33 ; 1165. En grec les δαίμονες sont substitués aux Mânes : Épitaphe d'une enfant de cinq ans (Capri), Kaibel, *Ep*. 624 = IG, XIV, 962 : Οἳ στύγιον χῶρον ὑποναίετε δ[αί]μον[ες] ἐσθλοὶ / δέξασθ' εἰς Ἀΐδην κἄμε τὸν οἰκτρότατον / οὐ κρίσει ἐν Μοιρῶν ἡρπασμένον, ἀλλὰ βιαίωι / αἰφνιδίῳ θανάτωι μήνιος ἐξ ἀδίκου. S.E.G., VIII, 799, Egypte) : Ἀλλὰ καταχθόνιοι, Λήθη(ς) οἳ ναίετε χῶρον δαίμονες ἵλειο. Ἐπιχάρει δέχετε. Inscription du tribun Terentius trouvée à Doura-Europos (*Excavations, Report* IX, 1944, p. 177) : Ἰούλιον [Τε]ρέντιον χελίαρχον σπείρ(ης) κ' Παλμ(υρηνῶν)· Τὸν θράσυν ἐν στρατίαις, στενχρὺν πολέμοισι, θανόντα, μνήμης ἄξιον ἄνδρα Αὐρηλία Ἀρρία θάψε πόσιν φίλιον, ὃν ψυχαὶ δέξασθαι (*sic*) θεαί, ἐλαφρὰ καλύψαι τεγαῖα — Les ψυχαὶ θεαὶ sont probablement une traduction de *dii Manes,* comme la fin rend le souhait latin : *sit tibi terra levis*. Cf. CIL III 3989 : « Vos itaque inferi ad quos me praecipitem di superi coegerunt, minimo cum tormento admittite ». En revanche on exprime le souhait que les *Inferi* ne reçoivent pas un ennemi : Dessau, 8184 : « Cum mortuus fuerit, inferi eum non recipiant »; 8190 : « Nec superis comprobetur, nec inferi recipiant »; cf. 8196. Suétone (*Tib.* 75) raconte qu'à la mort de Tibère les gens du peuple prièrent « Terram Matrem deos que Manes ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent ». M. C.B. Welles, qui a donné de l'inscription de Doura-Europos un commentaire fort érudit (*Harvard Theological review* 1941, XXIV, p. 79 ss.) a réuni une série d'autres exemples de la réception des défunts par les Mânes. Mais on notera que dans ces textes il est question des Mânes en général comme décidant du sort de ceux qui se présentent à l'entrée des Enfers, de même qu'ailleurs le droit de les recevoir ou non est reconnu à Orcus (Plaute, *Mostellaria,* 499 : « Nam me Accheruntem recipere Orcus noluit, quia praemature vita careo ». Cf. *Pseudol,* 795 : « Orcus recipere ad se hunc noluit », et Augustin, *Civ. Dei*, VII, 3 = Isidore, *Etym.* VIII, 11, 42 : Orcus *receptor mortium* (dont Mars est l'*effector*) ; ou d'une façon générale aux puissances infernales (cf. *supra Jahresb. Inst. Wien,* 1915, XVIII, Beibl. p. 45 : Τοὺς παραλαβόντας ἡμᾶς καταχθονίους θεούς. S.E.G., VI, 402 (Salamine de Chypre) : μήτε ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὸ χθόνα προσδέξοισθε.

Mais ces façons de s'exprimer datent d'une époque où les croyances de la société gentilice étaient en voie de disparition, et l'on peut en citer d'autres où survit encore l'idée que ce sont les proches parents, les ancêtres du défunt, qui sont appelés à accueillir celui-ci dans son nouveau séjour. Dans l'*Énéide* (X, 819 ss.) l'âme de Lausus mourant, exhalée dans les airs, s'en va chez les Mânes, et Énée précise qu'il remet cette âme aux Mânes de ses parents. « Tum vita per auras concessit maesta ad Manes ... Teque parentum manibus... remitto. » Selon Lucien, (*Peregr.*, 36) le cynique Pérégrinus se jeta sur le bûcher en s'écriant : Δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι

δέξασθέ με εὐμενεῖς. En se suicidant, Pérégrinus obéit aux préceptes du cynisme (*R.E.* s.v., p. 660, 50) ; on a conjecturé qu'en invoquant les démons paternels et maternels, il avait été influencé par les doctrines du brahmane Kalanos, mais il se fait plus probablement l'écho d'une vieille croyance gréco-romaine (Holland, *A. Relgw.* 1926, XXIII, p. 210). L'invocation adressée aux esprits des ancêtres remonte à la vieille religion aryenne. Schrader-Nehring (s.v. « Ahnencultus », p. 22, B. 8) citent une prière semblable des Slaves de la Russie blanche : « Grands-pères et grands-mères, petit père et petite mère, oncles et tantes, recevez parmi vous notre père défunt ; vivez là avec lui en amitié, ne vous querellez pas ». C'est un nouvel indice de la fidélité des Slaves aux vieux rites funèbres que nous avons relevée plus haut (N. C. II, p. 391).

Aux témoignages littéraires que nous avons invoqués s'ajouterait celui, particulièrement évocateur, d'un monument figuré, si un beau sarcophage de Vulci représente bien, comme on l'a supposé, le mort accueilli par ses proches à l'entrée des Enfers (Fr. Poulsen, *Das Helbigmuseum der Glyptothek*, 1927, pp. 130 et pl. 118 ; De Ruyt, *Charun,* p. 78 et fig. 84).

Les Mânes ne se bornent pas à attendre l'ombre du parent qui doit se présenter à eux dans le monde souterrain. De même que sur la terre les images des aïeux (*imagines maiorum*), marchant en tête du cortège funèbre, conduisent le mort jusqu'à sa dernière demeure (Saglio-Pottier, s. v. « Funus », p. 1399 ; R.E. s.v. « Bestattung » p. 351, 30 ss.; et en dernier lieu, Bömer, *Ahnencult,* p. 104 ss.), pareillement les Mânes servent de guides au défunt depuis la terre jusqu'aux fleuves infernaux (*supra* p. 58). Lucrèce parlant de l'Averne, où l'on plaçait une des portes de l'Orcus, dit (VI, 763) : « Ianua ne forte his Orci regionibus esse / credatur, post hinc animas Acheruntis in oras / ducere forte deos Manis inferne reamur » ; cf. *C. E.*, 542 = CIL, II, 4427 (Tarragone) : « Manes si superent miseram me abducerent coniugem ». Cf. Plaute, *Mostell.*, 509 ; C. E., 1165 : « Animae piorum ... laudatae colitis quae loca sancta Erebi / sedes insontem Magnillam ducite vestras, / per nemora et campos protinus Elysios ». De même dans le mazdéisme les Fravashis, qui sont les Mânes iraniennes, vont à la rencontre du juste et l'aident dans son périlleux voyage (Söderblom, R.H.R., 1899, XXXIX, p. 383).

Les Mânes des parents, qui protègent en cette vie leur descendance, continuent à exercer leur puissance tutélaire en sa faveur dans la vie d'outre-tombe. Une inscription de l'époque républicaine exprime ce souhait à une femme de grand mérite (Dessau, 8393, 79) : « Te di Manes tui, ut quietam patiantur et ita tueantur opto ». Il ne faut pas traduire, comme on l'a fait, « tes Mânes », les Mânes de ta personne, ce qui rendrait la phrase peu intelligible, mais « les Mânes des tiens », ceux de tes proches, et en particulier de tes ancêtres immédiats, père et grand-père. Dans l'expression *Manes tui,* le possessif *tui* équivaut au *sui* de l'expression juridique *sui heredes,* qui immédiatement après la mort du *pater familias* prennent l'administration de la propriété familiale (Westrup, *op. cit.* t. II, p. 64 ; III p. 266), les « *di inferi parentum* », (Dessau, 7999 et la note). Cf. CIL, VI, 9659 = *C. E.* 1583 : « Diis parentalibus *suis*. Hunc lapidem posuit supremum ut remanerent ossa et cineres C. fratris sui et sua, ubi requiescerent. » CIL, VIII, 2185 : « Parentes Manes estote boni, ut Martis in pace bona quiescat. » En Orient, une inscription de Mopsueste (Cilicie), épitaphe d'un soldat athénien (CIG, 4439 = Dessau 8876 = IGR. III, 917), associe les dieux chthoniens et les ancêtres du mort : θεοῖς καταχθονίοις καὶ τοῖς γονεῦσιν, et dans la même région une autre épitaphe (Heberdey-Kalinska, *Reise in Kilikien,* p. 33, n° 79) dit pareillement θεοῖς καταχθονίοις, καὶ ἥρωσιν ἰδίοις, où les héros qui appartiennent en propre au défunt répondent exactement aux « Manes tui » du texte

romain. Cf. *Schol. Pind. Olymp.*, II, 104 b : ὅτι οἱ ἀδικούμενοι εὐχὰς τοῖς καταχθονίοις ἥρωσι ποιοῦνται, ἵνα ἐπικουρήσωσιν αὐτοῖς, οἷον Ἠλέκτρα τῷ Ἀγαμέμνονι.

La réception du mort dans les Enfers devint de bonne heure un motif recommandé par la rhétorique pour ses « épicèdes » ou « consolations » ; mais les littérateurs préférèrent faire recevoir le mort dans l'Hadès par des ombres illustres, plutôt que par ses parents. Déjà Hypéride dit (*Epit.*, XII, 10, p. 67 Blass) : Ἐν Ἅιδου λογίσασθαι ἄξιον τίνες οἱ τὸν ἡγεμόνα δεξιωσάμενοι τοιοῦτον, κ.τ.λ. Cf. Juvénal, II, 153 ss. ; et Holland, *A. Relgw.*, XXIII, 1926, p. 209. Stace dans ses *Silves* a plusieurs fois usé et abusé de ce lieu commun (II, 1, 194 ss. ; III, 3, 22 ; V, 1, 253 ; V, 3, 284 ss. Cf. les notes de Vollmer, pp. 317, 354, et d'Henri Frère, t. II, p. 183). Sénèque dans sa parodie de l'Apocolocyntose (ch. 13 ; cf. Weinreich, *Seneca's apoc.*, p. 122 ss.), s'il fait recevoir Claude par de grands personnages, n'oublie pas cependant de mentionner ses proches parents. — Des vers (260 ss.) du *Culex* virgilien sont interprétés généralement comme décrivant la réception triomphale du moucheron dans l'Élysée. Plésent (*Le Culex*, p. 60) soutient au contraire que Proserpine lui en interdit l'entrée parce qu'il n'a pas été inhumé. Mais ce serait le seul texte où il serait question de protéger les abords de l'Elysée.

La réception est transportée au ciel et attribuée au « *caelicolorum chorus* » C. E. 1109, 33 = CIL VI, 21521. Dans un appendice à l'article de Welles cité plus haut, M. Arthur Nock a traité de la croyance chrétienne à la réception de l'âme par les anges, les martyrs et les saints jusqu'à l'*Ordo commendationis animae* du Pontifical romain. [Les textes célèbres : *Subvenite*. (*Studi e Testi,* 86, p. 280), *Chorus angelorum* (*ib.* 281), *In paradisum* (*ib.* 87, p. 509), se trouvent déjà (M. Andrieu, *ib.* 86, p. 277) dans le Pontifical romano-germanique du xe s., très importante compilation originaire de St-Alban de Mayence, et qui est le lointain ancêtre du Pontifical romain (cf. *Ord. rom.* I, in-8, Louvain, 1931, pp. 495 ss., et *Pont. rom. du XIIe s.* (*St. e T.* 86, pp. 4 ss.). M. A., par malheur, n'en a pas donné l'édition. Mais il a indiqué que les éléments s'en trouvent dans Hittorp, *De div. cath. Eccl. off.*, Martène, *De ant. Eccl. rit.* ; et Gerbert, *Mon. vet. lit. alem.* — Les textes ci-dessus mentionnés se lisent dans Martène (1788), t. II, *Subvenite,* p. 387, *Chorus angelorum,* ib., *In paradisum,* p. 388. Mais ils sont certainement bien antérieurs au xe siècle] [L. C.].

IV. — DESCENTES AUX ENFERS.

(Chapitre I, p. 64).

L'évolution de ce genre de récits a été exposée par Ettig, *Acheruntica,* p. 251-410. Ganschinietz a donné sur ce sujet un article très érudit à la *R.E.*, s.v. « Katabasis ». Cf. Gruppe et Pfister dans Roscher, *Lexik.*, s. v. « Unterwelt » ; Radermacher, *Kommentar zu den Froschen des Aristophanes* (*Sitzungsb. Akad. Wien,* phil. Kl., CXCVIII, 4, 1922, p. 37 ss.; Jos. Kroll, *Gott und Hölle* [cf. *supra,* ch. IV, II, p. 233, n. 3], p. 371 ss.

Certaines descentes aux Enfers appartiennent déjà à l'ancienne Égypte et à la Babylonie

(Ištar, Gilgameš ; cf. Ganschinietz, p. 29 ss. ; Gruppe-Pfister, p. 35 ss.), et le mazdéisme iranien ne les a pas ignorées. Le livre d'Arta-Virâf (traduction Barthélemy, 1887) est d'époque tardive, mais l'antiquité connaissait un voyage de Zoroastre dans l'Hadès (*Mages hellénisés,* I, p. 113 ; II, p. 158 ss.), et le mythe d'Er dans la *République* de Platon est inspiré par les doctrines des Mages (Bidez, *Eôs,* p. 43 ss.). Le judaïsme a traité aussi le thème de voyages au pays des morts ; cf. Ad. Lods, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1940, 435-443. Dans la littérature grecque la série des καταβάσεις εἰς Ἅιδου commence avec la Nékyia de l'*Odyssée,* qui est en réalité une scène de nécromancie (cf. *supra,* p. 97), et l'ancienne poésie épique racontait celles d'autres héros (Minyas, etc. Cf. Rohde, *Psyché,* tr. fr., p. 249). On attribuait à Orphée une « Catabase ». Les tablettes orphico-pythagoriciennes de la Grande Grèce nous transportent dans les Enfers (cf. *supra,* p. 248) et Pythagore lui-même s'y serait rendu (Isidore Lévy, *La légende de Pythagore,* 1927, p. 79 ss.). Le mythe de l'épreuve imposée à Héraklès, qui doit s'emparer de Cerbère, est très ancien (Gruppe-Pfister, p. 39). Il devait être transformé plus tard par la philosophie religieuse (*supra,* p. 233). Ce motif littéraire fut exploité par le théâtre grec ; mais des scènes qu'il avait imaginées nous n'avons conservé que la parodie d'Aristophane dans les *Grenouilles.* Les mythes de Platon dans le *Gorgias* (p. 523) et dans la *République* (X, 12, p. 14 ss.) se rattachent directement aux révélations que prétendaient apporter les Catabases. Parmi les écrivains postérieurs qui ont recouru à cette fiction, le plus remarquable est Héraclide Pontique (Bidez, *Eôs,* p. 52 ss.); mais tout ce qu'avaient composé d'analogue les auteurs de l'époque hellénistique a péri. Nous ne pouvons nous en faire quelque idée que par leurs imitateurs latins, dont nous avons parlé pp. 212, 221.

V. — LES LEMURIA.

(Chapitre I, p. 82).

Wissowa (R.E. s. v. « Lemuria ») a soutenu l'opinion que le nom de *Lemures* fut imaginé par quelque antiquaire, qui l'aurait tiré de celui de la fête des *Lemuria.* Mais d'où vient alors cette appellation de *Lemuria ?* Il faut admettre au contraire que *Lemures* est un terme fort ancien, presque tombé en désuétude sous l'Empire ; cf. Apulée, *De deo Socr.*, 15 (p. 24 Thomas) : « Hunc (l'esprit des morts) vetere latina lingua reperio Lemurem dictitatum. » ; Varron chez Nonius, 135, s. v. « Lemures » (I, p. 187 Lindsay) : « Quibus temporibus in sacris fabam iactant noctu et dicunt se Lemurios domo extra ianuam eicere », d'où il ressort que c'était un terme rituel.

Tous les actes et les paroles des *Lemuria* indiquent une origine lointaine, où la religion et la magie se confondaient encore (cf. Ovide, *Fastes,* V, 410 ss. avec le commentaire de Frazer ; Jacobsen, *Manes,* I, 39 ss.). Le *pater familias* se lève la nuit et, les pieds nus, parcourt silencieusement la maison, écartant de sa personne les *Lemures* par un geste apotropaïque des doigts, mimique obscène encore employée aujourd'hui contre la « iettatura ». Sur la nudité des pieds dans le culte funéraire, cf. Samter, *Festschrift für Otto Hirschfeld,* 1903, p. 253); dans la magie et la religion en général, cf.

Heckenbach, *De nuditate sacra* (V. u. V. IX), 1911; et nos *Fouilles de Doura*, p. 60 ss. Le silence doit être observé pour ne pas éveiller la colère des esprits des morts par quelque parole déplaisante (cf. *supra*, ch. I, p. 47 et N. C., II, p. 391). Le père de famille se lave ensuite les mains et, sans se retourner, jette derrière lui, aux Lémures, des fèves noires, dont il s'est rempli la bouche. Les fèves, à cause des flatuosités qu'elles provoquent, passaient pour contenir les esprits aériens des défunts (Delatte, *Faba Pythagorae cognata* dans *Serta Leodensia*, Bibl. fac. de Liège, XLIV, pp. 33-57). Elles ont été par suite mises naturellement en rapport avec les *Lemures* (*Bömer*, p. 36, n. 2 ; Schrader, *l. c.*). Cette offrande appropriée devait apaiser les esprits (*Schol. Perse*, V, 185 : « Lemuria autem dicuntur dies, quando Manes placantur »), et en leur livrant ces âmes contenues dans les fèves, on croyait se racheter soi-même et délivrer les siens de la mort (Ovide, *Fastes*, V, 438 : « His, inquit, redimo me meosque fabis ».) Le *pater familias* se relavait ensuite les mains pour se purifier, puis il faisait un grand vacarme en frappant un bassin de bronze, et il répétait neuf fois la formule « Manes exite paterni ». Le son produit par un instrument de métal est un moyen souvent employé pour chasser les démons et fantômes (Frazer, *l. c.* ; cf. Rohde, I, p. 56, n. 2 = tr. fr. p. 46, n. 3 ; 224, n. 1 ; 326, n. 1).

Les esprits, après avoir été nourris, sont expulsés sans cérémonie. Le rite se retrouve aux Anthestéries athéniennes (θύραζε κῆρες, οὐκετ, 'Ανθεστήρια), dans l'Inde et chez les Slaves (*supra*, N. C. II, p. 392), et il n'est pas douteux qu'il remonte à la vieille religion aryenne (Rohde, tr. fr. p. 196, n. 3 ; Malten, R. E., Suppl. IV, s. v. « Keres », p. 892 ; Schrader, dans Hastings, s. v. « Aryan religion », p. 26 b). Pendant les *Lemuria* l'on tenait fermées les portes des temples (Ovide, *Fastes*, V, 485), de même que ceux-ci étaient entourés d'une corde à Athènes aux Antesthéries, sans doute pour empêcher les morts de les souiller de leur présence en y entrant (Deubner, *Attische Feste*, 1932, p. 112).

Les érudits ont été embarrassés par l'existence à Rome d'une double fête générale des morts, et peut-être n'ont-ils pas clairement aperçu le caractère fondamental qui les distingue (cf. Warde Fowler, *The roman festivals of the Republic*, 1899, p. 106 ss.). Les *Parentalia*, comme les *Lemuria*, remontent tous deux à la préhistoire, mais dès l'origine leur objet et leurs rites les différencient. Les *Parentalia* sont consacrés aux Mânes des ancêtres, dont les restes sont ensevelis dans le tombeau : c'est sur le tombeau qu'est célébré le repas auquel ils doivent prendre part, et ils y demeurent en repos, si les oblations qui doivent les rendre propices, leur sont offertes (*supra*, ch. I, p. 29). Les *Lemuria* au contraire sont la fête des esprits qui se meuvent dans l'atmosphère, des âmes aériennes qui à certains jours viennent visiter leurs demeures d'autrefois. C'est dans cette demeure que sont accomplis les rites qui doivent les apaiser. Ces cérémonies sont nocturnes, celles des *Parentalia*, diurnes, et les calendriers indiquent que les dates des *Lemuria* sont néfastes ; celles des *Parentalia* au contraire ne le sont pas (cf. Bömer, p. 135).

Les indications éparses qui nous sont parvenues sur les Lémures romains ne leur attribuent pas explicitement ce caractère d'esprits aériens, et il a été obscurci par une accommodation à la croyance prédominante que les ombres sortent des *Inferi*, devenus obligatoirement leur séjour, comme l'était en Grèce l'Hadès (Cf. Ovide, *Fastes*, V, 421 : « Inferias tacitis manibus illa dabunt » — Photius s. v. Μιαρὰ ἡμέρα, le dernier jour des Antesthéries ἐν αἷς δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι ; cf. Hésych., s. v. μιαραὶ ἡμέραι.

Mais à considérer l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus sur la fête correspondante chez d'autres peuples indo-européens, l'on voit clairement que les âmes qui envahissent à certains jours la maison familiale, sont des esprits vaporeux, qui

volent à travers l'espace, portés par les vents. En Perse la fête des *Fravashis,* le *Farvardigân,* appartient à la plus ancienne religion des Iraniens (Söderblom, Les *Fravashis,* Paris, 1899, p. 231 ; Nyberg, *Die Religion des Alten Irans,* 1942, ch. III). Or une précieuse notice d'Albirouni (*Chronology of nations*, trad. Sachau, Londres, 1879, p. 210 ss.) nous donne des précisions significatives sur cette fête. On déposait les breuvages destinés aux âmes sur les terrasses des maisons, évidemment parce que les esprits des morts y accédaient en traversant les airs. L'on voit aussi par le Yasht avestique des Fravashis, dont Söderblom a donné une analyse très poussée, que leur domaine propre est le « *Vayu* », l'atmosphère. — Pour la survivance de la coutume païenne dans la Perse islamique, cf. Massé, I, p. 108 et 112.

Chez les Russes, où l'on invite les âmes dans la maison pour les en chasser ensuite, tout comme aux Antesthéries (N. C. II, *supra,* p. 392), c'est en volant, croit-on, que les âmes arrivent et s'en vont. Les prières conservées le prouvent : « Heilige Väter, ihr seit hier geflogen ... fliegt jetzt zurück » (Malten, R. E. Suppl. IV, s. v. « Ker », p. 894) ; « Kommt, flieget zu uns ... flieget jetzt wieder nach Hause (Schrader-Nehring, *l. c.*, p. 28, § 12).

La coutume de préparer des aliments sur la table et de laisser une lampe allumée pour les morts le soir de la Toussaint existe encore en pays germanique, notamment dans le Tyrol (Schrader-Nehring, I, p. 19, § 3), et l'on précise que « die Seelen fahren im Winde durch die Luft » (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* s. v. « Allseelen », p. 271, n. 42).

Le folklore celtique a conservé avec une remarquable fidélité la croyance que le jour des morts, ceux-ci viennent dans leurs anciennes demeures se chauffer au feu allumé dans l'âtre, et goûter aux mets préparés pour eux, et ces esprits arrivent portés par les vents (Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* II^{3}, p. 81 ss.; et *Symbolisme,* p. 145).

Détail caractéristique, il est souvent spécifié qu'il faut laisser les fenêtres ouvertes, pour que les âmes puissent entrer et sortir. C'est le cas en Perse, en Gaule, non seulement en Bretagne, mais dans les Vosges (Frazer, *op. cit.*, p. 310), chez les Slaves (*Ibid.* pp. 310, 313). L'indication transmise par Nicolas de Damas que les Celtes ne ferment jamais leurs portes, s'explique par la même croyance : il faut que les esprits des morts puissent pénétrer librement dans la maison ; cf. Perdrizet, R.E.A., 1905, VII, p. 30 ss. Pour des superstitions germaniques analogues, cf. Samter, *Die Toten im Hause* dans les *Neue Jahrb. für das Klass. Altertum,* 1908, XXI, p. 78 ss.

Les *Lemures* étaient donc des âmes qui hantaient les airs dans l'obscurité de la nuit, et ces visiteurs nocturnes, qui voulaient une fois l'an être admis dans la maison familiale, n'y étaient pas reçus sans effroi. Ils passaient pour des hôtes dangereux, dont il fallait subir la présence, mais qu'on congédiait dès qu'on les avait rassasiés. Ces revenants étaient ainsi souvent conçus comme malfaisants, et le nom qui désignait d'abord les Mânes en général (Ovide, *Fastes,* V, 483 : « Lemures animas dixere silentum » ; Schol. Perse, l. c. : « Lemures dicuntur dii Manes ») prit de bonne heure une acception péjorative et devint synonyme de *larva* ; cf. Nonius, 135, s. v. « Lemures », (I, p. 187, Lindsay) : « Lemures larvae nocturnae et terrificationes imaginum (εἰδώλων) et bestiarum ». On l'applique en particulier aux âmes errantes et pernicieuses des *immaturi* et des *biothanati* (Porphyrion, à Horace, *Ép.* II, 2, 209 : « Umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas » ; *Schol. Acr.*, *Ibid.* : « Umbras terribiles biothanatorum » (Cf. *supra,* ch. VII, p. 319). Cette acception défavorable de « Lemures » prédominait déjà au temps d'Horace (*Ép.* II, 2, 209. Cf. Perse, V, 185 ; Apulée, *Apol.*, 64, Augustin, *Civ. Dei,* IX, 11 ; Martianus Capella, II, 162).

VI. — VIE HUMAINE ET GESTATION CHEZ SÉNÈQUE.
(Chapitre III, p. 170).

La comparaison de la vie humaine avec la gestation du foetus, et de la mort avec la naissance, est développée par Sénèque, *Epître 102*, 23 ss. : « Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus, et preparat non sibi sed illi loco, in quem videmur emitti iam idonei spiritum trahere et in aperto durare, sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum, alia origo nos expectat, alius rerum status, nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus. Proinde intrepidus horam illam decretiorem prospice. non est animo suprema sed corpori ... excutit redeuntem natura sicut intrantem ... dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est ». Juste Lipse a déjà rapproché ce passage de ce que Mégasthène rapportait des Brahmanes selon Strabon (XV, 1, 59, p. 712) : Πλείστους δ'αὐτοῖς εἶναι λόγους περὶ τοῦ θανάτου· νομίζειν γὰρ δὲ τὸν ἐνθάδε βίον ὡς ἂν ἀκμὴν κυομένων εἶναι, τὸν δὲ θάνατον γένεσιν εἰς τὸν ὄντως βίον καὶ τὸν εὐδαίμονα τὸν φιλοσοφήσασι, διὸ τῇ ἀσκήσει πλείστῃ χρῆσθαι πρὸς τὸν ἑτοιμοθάνατον. — Il n'est pas impossible que la connaissance de ce parallèle hindou soit arrivé jusqu'aux Pythagoriciens, qui l'auraient introduit dans la philosophie grecque. Aristoxène de Tarente racontait, d'après Eusèbe (*Praep. ev.*, XI, 3, 8) qu'un Indien s'était entretenu de philosophie avec Socrate et aurait soutenu que la connaissance des choses divines devait précéder l'étude de la vie humaine (cf. Philostrate, *V. Apoll.*, III, 18). Cette légende est certainement apocryphe, mais elle témoigne de la considération dont jouissait la sagesse des Brahmanes, comme celle des Mages perses et des Chaldéens, aux yeux de ce Pythagoricien du IV[e] siècle, élève d'Aristote (*Mages hellénisés,* I, pp. 17, 33). Cf. Pausanias, IV, 32, 4 ; et *supra,* p. 4. Il est certain que les découvertes de ces dernières années tendent à rendre plus vraisemblable l'existence de rapports spirituels entre l'Inde et le monde méditerranéen. La trouvaille d'un ivoire hindou de la déesse Laksmé à Pompéï — donc importé avant l'année 79 de notre ère — est venu illustrer d'une façon curieuse les rapports artistiques établis entre l'Italie et le lointain Orient (Maiuri, *Le Arti,* 1939, I, p. 112 ss.). Au point de vue philosophique, Emile Bréhier a recueilli les preuves d'une conception correcte de la pensée hindoue chez les Grecs (*Philosophie de Plotin,* 1928, p. 186 ss., cf. *infra,* N. C. XVII). Mais d'autre part, une des réflexions de Marc Aurèle, IX, 3, 4 : Ὡς νῦν περιμένεις πότε ἔμβρυον ἐκ τῆς γαστρὸς τῆς γυναικός σου ἐξέλθῃ, οὕτως ἐκδέχεσθαι τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου τούτου ἐκπεσεῖται (cf. *supra,* ch. II, p. 118) prouve que la comparaison du décès avec un accouchement s'est offerte naturellement à l'esprit de plus d'un penseur.

VII. — IMMORTALITE LUNAIRE ET SOLAIRE
(Chapitre III, III, p. 178).

J'ai adopté autrefois l'opinion qu'une inscription trouvée à Didymes pouvait servir de commentaire au bas-relief de Copenhague cité p. 178 (*Afterlife,* p. 99), cf. Wiegand, *Abhandl. Akad. Berlin, 1908, Bericht,* VI, p. 46 :

Στὰς πρόσθε τύμβου δέρκε τὴν ἄνυμφον
κόρην Διογνήτοιο νηπίην Χοροῦν
ἣν θῆκεν Ἅδης ἐν κύκλοισιν ἑβδόμοις.

Le dernier vers indiquerait que Chorô a été placée dans le septième cercle, c'est-à-dire celui de la lune, qui est la plus basse des sept planètes. Mais W. Vollgraff, *Mnemosyne,* 1922, L, p. 256, a fait observer que ἐν κύκλοισιν ἑβδόμοις pouvait être dit pour ἐν τοῖς ἑπτὰ κύκλοις (cf. p. ex. Eschyle, *Sept contre Thèbes,* 125 : πύλαις ἑβδόμαις pour ἑπτὰ πύλαις), et l'expression poétique signifierait simplement « caelo locavit ».

Quand j'ai écrit la *Théologie solaire,* je croyais que le fondateur de l'héliolatrie scientifique était, soit Posidonius, soit un théologien du paganisme subissant l'influence immédiate de ses idées (p. 29 [475]); mais les études récentes tendent à faire remonter ce système à une date plus ancienne. Boyancé, *Songe de Scipion,* p. 86 ss., s'attache à démontrer qu'il était connu de Cléanthe, qui plaçait le ἡγεμονικόν dans le Soleil (*Fr. Stoïc.*, I, fr. 499 Arnim), et qu'antérieurement à Cléanthe il avait eu pour précurseurs Héraclite et les anciens Pythagoriciens. Mais si certaines idées mises en œuvre dans cette construction eschatologique sont anciennes en Grèce, il n'en est pas de même de l'ensemble de la théorie, et de la connexion établie entre les mouvements alternatifs des planètes et les migrations des âmes.

VIII. — L'EMPYRÉE.

(Chapitre III, p. 187).

Le mot « Empyrée », τὸ ἐμπύριον, pour désigner l'espace qui s'étend au-delà de la sphère des étoiles fixes, n'appartient pas à la vieille religion ou philosophie des Grecs. Les Néoplatoniciens l'ont emprunté aux *Oracles chaldaïques,* pour lesquels un feu suprasensible et ultramondain était la première émanation du Père inconnaissable (cf. *supra,* pp. 186 et 363). Ils ont distingué, d'après ces *Oracles,* le monde ἐμπύριος, le monde éthéré (αἰθέριος) et le monde matériel (ὑλαῖος). Cet Empyrée est peuplé de θεοὶ ἐμπύριοι, qui sont les dieux intelligibles, parfois identifiés avec les Idées de Platon. Cf. Proclus *In Remp.*, II, p. 57, 10 ss. Kroll : Φαίη τις ἂν τῶν ἐκ τῆς ὑπερορίου θεοσοφίας ὡρμημένων καὶ τὰ πάντα διαιρουμένων εἰς ἐμπύριον, αἰθέριον, ὑλαῖον καὶ μόνον τὸ ἐμφανὲς ὑλαῖον καλούντων, τὰ ὑπὲρ τὸν κόσμον στερεώματα τί φήσομεν, εἴτε Ὄλυμπον χρὴ καλεῖν, εἴτε ἐμπύριον κ.τ.λ. Cf. p. 201, 21 : πρωτίστου δὲ τῶν κινουμένων ὄντος, τοῦ ἐμπυρίου, δηλονότι τὸ φῶς ὑπὲρ τὸ πῦρ τεταγμένον ἀκίνητόν ἐστι καὶ ὡς ὁ αἰθὴρ συνέχει τοὺς ὑλαίους κόσμους καὶ τὸν αἰθέρα οὕτως καὶ τὸ φῶς πάντα. Cf. *ibid.*, II, 43, 10 ss. ; 144, 28 ss. ; Proclus, *De Platonis theologia* (Hambourg, 1618), IX, 39 ; Lydus, *De mens.*, IV, 22 ; Jamblique, *De mysteriis,* VII, 2 (p. 251, 16 ss.) — En latin : August. *Civ. Dei*, X, 27 (contre Porphyre) : « Tu hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldaeis magistris, ut in aetherias vel empyrias mundi sublimitates et firmamenta extolleres vitia humana. » Martianus Capella, II, 202 : « Deum non nesciens ab ipsa deorum necessitate secessisse, quoniam extramundanas beatitudines eum transcendisse cognoverat, empyrio quodam intellectualique mundo gaudentem. »

IX. — ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ

(Chapitre V, p. 240).

L'hymne homérique de Déméter se termine déjà par la double promesse que les initiés jouiront d'un sort privilégié dans l'Hadès ténébreux, et qu'en cette vie ils seront comblés des biens de la terre (1). De même Socrate (2) rappelle les deux bienfaits que Déméter, au terme de ses courses errantes, accorda à l'Attique : l'agriculture, qui élève l'homme au-dessus des animaux, et les mystères, qui inspirent à ceux qui y participent « les plus douces espérances pour la fin de leur vie et pour toute la durée du temps ». Cicéron, qui dans sa jeunesse avait reçu à Éleusis l'initiation (3), parle presque dans les mêmes termes de ces mystères qui, en révélant à l'homme un degré supérieur de culture, lui ont donné, non seulement une raison de vivre dans la joie, mais aussi l'espoir d'une vie meilleure au moment de sa mort (4). Rohde a conjecturé (5) que cette annonce d'un destin bienheureux dans une autre vie comme bénéfice suprême de la participation aux cérémonies secrètes d'Éleusis, devait avoir été faite par l'hiérophante aux époptes, en d'autres termes que les expressions dont se servent Isocrate et Cicéron sont empruntées au rituel même des mystères. Hemsterhuis avait déjà exprimé une opinion semblable, que Lobeck (*Aglaophamus,* p. 69, note b) repoussa dédaigneusement « quasi dicas hoc nostrum *gute Hoffnung haben* e libris sacris fluxisse ». Il est certain que l'expression ἀγαθὴν ἐλπίδα ἔχειν et d'autres analogues étaient employées couramment, comme notre « avoir bon espoir », et il serait aisé d'allonger la liste des exemples qu'en cite Lobeck (6). Mais le fait caractéristique est de trouver à Éleusis cette formule appliquée à la mort et à la vie future.

(1) Hymne à Déméter, 480 ss. : Ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων. / ὃς δ'ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ'ἄμμορος οὔ ποθ'ὁμοίων / αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι. — 487 : Μεγ' ὄλβιος ὅντιν' ἐκεῖναι προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων — Cf. Sophocle, fragm. 753, Nauck : Τρὶς ὄλβιοι κεῖνοι βροτῶν / οἳ ταῦτα δερχθέντες μόλωσ' ἐς Ἅδου, τοῖς δὲ γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἐστὶ, τοῖς δ'ἄλλοισι παντ' ἐκεῖ κακά. Cf. Foucart, *Mystères d'Éleusis,* p. 362 ss.

(2) Isocrate, *Panég.*, 28 : Δήμητρος ...δούσης δωρεὰς δίττας τούς τε καρποὺς οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. Imité par Ailius Aristide, *Eleusin.* I, 421, Dindorf : Ἀλλὰ μὴν τό γε κέρδος τῆς πανηγύρεως οὐχ ὅσον ἡ παροῦσα εὐθυμία... ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας.

(3) Kern, R.E., s. v. « Mysterien », col. 1254.

(4) Cicéron, *De leg.*, II, 14, 36 : « Mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae... peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius istis mysteriis, quibus ex agresti immanique (ou animalique ? cf. Isocrate), vita exculti ad humanitatem mitigati sumus, initiaque, ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam *cum spe meliore* moriendi.

(5) Rohde, *Psyché,* tr. fr. p. 245.

(6) Cf. p. ex. Lucien, *Vera hist.*, II, 31 : Τούτους (Ctésias et Hérodote) ὁρῶν ἐγὼ χρηστὰς εἶχον τὰς ἐλπίδας (parce qu'il n'a pas menti comme eux). Jamblique, *V. Pyth.*, XVII, 74 ; Cyrille, *Contra Iulian.*, V. p. 163 E, et d'autres passages cités par Wyttenbach, *Epistola critica super nonnullis locis Iuliani imperatoris,* 1769, p. 32. — Philon d'Alexandrie emploie à plusieurs reprises des formules comme ἐλπὶς χρηστὴ εἰς σωτηρίαν, ἐλπὶς σωτηρίας, ἐλπίδες ἀγαθαί,

Un argument très convaincant, nous semble-t-il, peut être invoqué à l'appui de la suggestion de Rohde. Tout à la fin du paganisme Julien l'Apostat, étant étudiant à Athènes, se fit secrètement initier. Il eut des entretiens avec « le plus divin des hiérophantes » et il « absorba avidemment sa sagesse » (1). Il n'est pas surprenant que l'impression profonde que ces révélations durent produire sur son esprit mystique soit restée ineffaçable, et que le souvenir des paroles entendues à Éleusis lui soit, lorsqu'il écrivait, revenu souvent à l'esprit. L'enseignement des mystères qui, unis dans la défense suprême d'une religion menacée, étaient alors animés d'un même esprit (2), se résumait pour le dernier empereur païen dans la perspective d'un *bon espoir* pour le grand voyage posthume. C'est la grâce qu'il implore dans l'invocation qui termine son discours sur la Grande Mère (3), c'est la conviction qu'il exprime en rappelant que Mithra sera son guide, lorsqu'il devra quitter ce bas monde (4) et, s'adressant à Théodore, nommé par lui grand prêtre d'Asie, il lui rappelle que s'il exerce pieusement son sacerdoce, il fera naître beaucoup d'allégresse ici-bas et un espoir meilleur encore pour la vie future (5) — la ressemblance avec les termes dont se sert Cicéron est frappante.

Si l'origine de cette formule de l'ἀγαθὴ ἐλπίς réservée aux mystes doit être cherchée dans la langue sacrée d'Éleusis, cet emploi liturgique nous permettra de mieux saisir la portée d'un passage du *Phédon*. Dans tout le développement auquel ce morceau appartient la philosophie est assimilée ou plutôt opposée à une initiation (6) : le sage qui en cette vie a affranchi son âme de toute sujétion au corps qui la souille, s'assure la béatitude future que les lustrations des mystères procurent à leurs adeptes. Ainsi la mort dont Socrate est menacé est pour lui un voyage rempli d'un « bon

sans toutefois qu'il s'agisse du salut dans une autre vie ; cf. l'index de Leisegang, t. VII, p. 243.

(1) Eunape, *Vie des soph.*, pp. 476, 16 ; 477, 41, Didot ; cf. Bidez. *Vie de l'empereur Julien*, 1930, p. 115 ss.

(2) Cf. nos *Relig. Or.*, p. 189 ss.

(3) Julien, *Orat.*, V, fin : Δίδου τὸ τοῦ βίου πέρας ἄλυπόν τε καὶ εὐδόκιμον μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος τῆς ἐπὶ τῇ παρ' ὑμᾶς πορείας.

(4) *Césars*, fin : Δέδωκε τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι. σὺ δ'αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντι σεαυτῷ παρασκευάζων καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπίεναι δέῃ μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθίστας σεαυτῷ. Une relation intime s'établit à cette date entre les mystères de Mithra et ceux d'Éleusis ; un πατὴρ τῆς Μιθριακῆς τελετῆς devint même hiérophante, et Prétextat était à la fois *sacratus Eleusiniis, hierophanta* et *pater patrum* de Mithra (CIL VI, 1778-9).

(5) *Epist.* 89, p. 452 C (= 124, 11 Bidez-Cumont) : Σὺ δ'εἰ καλῶς αὐτὸ (la grande-prêtrise) μεταχειρίσαιο, πολλὴν μὲν εὐφροσύνην ἴσθι ἐνταῦθα παρέξων, ἐλπίδα δὲ ἀγαθὴν μείζονα εἰς τὸ μέλλον (la suite prouve qu'il s'agit de la vie future). — Cf. *ibid.*, p. 298 D (= p. 139, 2) : Εὖ γὰρ ἴσθι μεγάλας ἡμῖν οἱ θεοὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἐλπίδας, ἐπαγγέλλονται. *Orat.*, VII, p. 233 D : Le Soleil s'adressant à Julien : 'Αλλ' ἴθι, ἔφη, μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος · ἡμεῖς γάρ σοι πανταχοῦ συνησόμεθα. *Epist.* 136 (= p. 196, 23 Bidez-Cumont) : Ceux qui fréquentent les temples ὅπως τὰς ἀγαθὰς ἐλπίδας παρὰ θεῶν βεβαιώσοιντο.

(6) La comparaison est habituelle. Les platoniciens mirent en parallèle les actes successifs de la purification et de la révélation avec les progrès de la vertu et de l'instruction chez le sage, l'époptie étant assimilée à la vision la plus haute des choses divines. Cf. Théon de Smyrne, p. 14 Hiller ; Hermias, *In Phaedr.* 250 B (p. 178, éd. Couvreur) ; Olympiodore, *In Phaed.*, 165 (p. 121, 3 ss. Norvin) ; Plutarque, *De prof. in virt.* 10, p. 81 E.

espoir », comme elle l'est pour quiconque s'y est préparé en purifiant sa pensée » (1). De même dans la *République* Platon parle du philosophe qui, ayant vécu une vie pure de toute injustice et impiété, la quittera saintement « avec un bel espoir » (2).

S'il y a, comme il paraît certain, dans ces paroles de Platon un souvenir des promesses éleusiniennes, transportées au trépas du sage, on est en droit de conclure que dans les mystères le bonheur posthume promis aux initiés était pareillement regardé comme assuré surtout par les purifications qui leur étaient imposées (3). Ces lustrations rituelles, en les débarrassant de toute souillure, écartaient d'eux les démons malfaisants (4), et par là même leur conciliaient la bienveillance des divinités qui devaient les accueillir dans le royaume des ombres, où ils retrouveraient des défunts, saints et purs comme eux-mêmes (5). Cette cathartique est l'acte sacramentel essentiel, dont dépend le salut du néophyte. Otto Kern a déjà fait observer que « si les rites expiatoires occupaient une grande place dans tous les mystères, il en était ainsi surtout dans ceux d'Éleusis ». (6).

On pourrait trouver un indice de l'origine éleusinienne de la formule qui nous occupe dans d'autres textes qui associent à l'idée de la mort celle d'un « bon espoir », car plus apparaîtra étendue la diffusion de cette expression dans la langue religieuse du paganisme, plus il sera probable qu'elle y a été introduite par ces antiques mystères qui fournirent le modèle d'après lequel beaucoup d'autres plus récents furent constitués ou réformés jusqu'à l'époque romaine (7). Nous pouvons invoquer encore

(1) *Phédon,* 67 B : Πολλὴ ἐλπίς ἀφικομένῳ οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἱκανῶς κτήσασθαι τοῦτο, οὗ ἕνεκα ἡ πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἡ ἀποδημία ἡ νῦν προστατομένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίνεται, καὶ ἄλλῳ ἀνδρι ὃς ἡγεῖται οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὡς κεκαθαρμένην.

(2) *Républ.*, VI, 496 E : Καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἵλεώς τε καὶ εὐμενὴς ἀπαλλάξεται. Cf. Hiéroclès, commentaire sur les derniers *Vers Dorés* (70-71) (Mullach, *Fr. Phil. Gr.* I : Τοῦτο (l'immortalité céleste) πέρας τῶν πόνων τὸ κάλλιστον τοῦτο, ὡς Πλάτων φησίν, ὁ μέγας ἄγων καὶ ἐλπὶς ἡ μεγάλη, τοῦτο φιλοσοφίας τελειότατος καρπός. Cf. Plutarque, *De tranquill. animi,* fin (p. 477 E) : Πρὸς τὸ λοιπὸν ἵλεων τὴν ἐλπίδα καὶ φαιδρὰν ἔχοντες.

(3) Sur ces lustrations, cf. Foucart, *op. cit.*, p. 57 ss. Elles sont figurées sur plusieurs bas-reliefs ; cf. Roussel *B.C.H.*, 1930, LIV, p. 57 ss. et pl. II. Il ressort de ces représentations que le myste était purifié par l'eau (hydrie), par l'air (van) et par le feu (torches) exactement comme dans les mystères de Bacchus (cf. *Symbol.*, p. 135 ss. et supra, p. 211, fig. 3). Les petits mystères sont προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. *Schol. Aristoph.*, Plutus, 846 ; cf. Roussel, *l. c.* [*supra,* p. 239, note 3], p. 65.

(4) Cf. Philostrate, *V. A.*, IV 18 : L'hiérophante refuse d'initier Apollonius parce qu'il est un magicien et que, comme tel, il n'est pas καθαρὸς τὰ δαιμόνια, la magie faisant appel aux démons malfaisants.

(5) Plutarque, *De anima,* fr. VI, 5 (p. 725) : Περιιὼν ἐστεφανώμενος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι. Cf. *Symbolisme,* p. 475, n. 2. Les initiés sont par excellence « les purs » dans ce monde et dans l'autre, cf. Rohde, *Psyché,* tr. fr., p. 237 ,n. 2.

(6) Kern, R. E., s. v. « Mysterien », col. 1248, 38.

(7) En Argolide, notamment à Phliunte (Pausan., II, 14, 1) et surtout en Arcadie, de vieilles divinités de la Terre furent assimilées à Déméter et leur culte rapproché des mystères d'Éleusis (cf. Kern, *l. c.*, col. 1269 ss.) ; mais pour ne pas remonter au-delà de l'époque alexandrine, nous rappellerons seulement l'intervention de l'Eumolpide Timothée dans la réforme du culte de Cybèle (*Relig. orient.* p. 223, n. 16, 17) et dans la fondation de celui

d'autres exemples de l'emploi de cette locution : Firmicus Maternus décrit une scène empruntée à des mystères, sans préciser lesquels (1) : après des lamentations nocturnes autour de la statue du dieu couchée sur une litière la lumière est apportée et le prêtre murmure : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου./ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Cette formule liturgique paraît bien s'être inspirée des *Vers Dorés* pythagoriciens (63 ss.) : Ἀλλὰ σὺ θάρσει ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν... ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαώσεις. (Sur le πόνος, cf. *Symbol.*, pp. 422, 425 ss.). Firmicus Maternus (C. 24) la commente en ces termes : « Sacerdos... liberato deo suo bonam animam gerere socios fiduciam *bonae spei* habere persuadet. » D'où l'on peut inférer que la *bona spes* équivaut pour lui au salut.

Porphyre enseigne dans son épitre à Marcella (2) que ce salut n'est obtenu que par la conversion à Dieu. Celui qui s'est épris d'amour pour Lui, doit nourrir son âme toute sa vie de « bons espoirs »; car c'est par eux que les hommes de bien l'emportent sur les méchants. Ces « bons espoirs » qui durent jusqu'à la fin de notre existence terrestre sont nécessairement ceux du bonheur dans l'au-delà.

Une curieuse épitaphe trouvée à Carnuntum (Dessau, 9093, cf. *Symbol.*, p. 163) est gravée « coniugi incomparabili, quae dum explesset fati sui laborem, *meliora sibi sperans,* vitam functa est ». Nous y trouvons la même opposition que plus haut entre le πόνος ou *labor* et le « meilleur espoir » (3). L'auteur de l'inscription était probablement affilié aux mystères de Mithra : il parle en effet plus loin d'un enfant que « dii nefandi vita privaverunt », expression qui trahit l'influence du dualisme iranien (4).

L'ἐλπὶς ἀγαθή a pénétré jusque dans le judaïsme. Une épitaphe de Tell-el-Jahoudieh, en Égypte (5), est celle d'une morte dont son destin a abrégé les jours, mais qui nourrit un « bon espoir » de la miséricorde divine.

Les exemples cités prouvent à l'évidence que si l'ἀγαθὴ ἐλπίς peut s'appliquer aux contingences de cette terre, elle est par excellence celle du bonheur dans l'autre vie.

Dans le même ordre d'idées, je citerai encore deux textes où la même espérance est exprimée, mais où l'épithète qui lui est adjointe n'est pas ἀγαθή ou καλή. Une épi-

de Sérapis (*Ibid.*, p. 232, n. 4 ; *supra,* ch. V, p. 260). Dans la communauté bachique de Torre Nova les titres de hiérophante et de dadouque, et peut-être celui πυρφόρος, sont empruntés à la hiérarchie d'Éleusis (cf. *A.J. Arch.* 1933, XXXVII, p. 239 ss.).— Influence éleusienne dans la rédaction des *Hymnes orphiques,* composés vers l'an 200 de notre ère en Asie Mineure (*supra,* p. 247; cf. *R.E.*, s. v. « Mysterien », col. 1251, 24 ss., et « Orphische Dichtung », col. 1330, 51 ss.). Lorsque le faux prophète Alexandre d'Abonotichos institua le mystère de Glykon, il imita la proclamation (πρόρρησις) de l'hiérophante dans la Stoa Poikilé et d'autres cérémonies d'Éleusis (Lucien, *Pseudomantis,* 38).

(1) Firmicus, De *err. prof. rel.* 22. On a rapporté cette formule à la veillée nocturne (*pannychis*) du culte d'Attis, ou à celui d'Adonis (cf., p. ex. Dieterich, *Mithras Liturgie* 2, p. 217); Loisy penche pour Osiris (*op. cit.* [p. 236] p. 102).

(2) Porph., *Epist. ad Marc.*, 24 : Μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου· ἐλπίσιν γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχονται.

(3) « Spes melior », cf. *supra,* Cicéron, pp. 240, 242 et 401, note 4.

(4) Cf. *Relig. orient.*, p. 278, n. 5, et Hésychius : Δεύας (les dévas) κακοὺς θεοὺς μάγοι Cf. Roscher s. v. « Dis pater » col. 1188, 22, appelé Vedius, « id est malus deus ».

(5) Edgar, *Ann. du service des antiquités d'Égypte,* 1922, XXII, p. 7 ss. : Ὀλίγον ζῆσαι χρόνον κεκριμένον, ἀλλὰ ἐλέους ἐλπίδα ἀγαθὴν προσδέχομαι.

taphe, trouvée à Lyon (1), est consacrée « Bonae memoria et spei aeternae spirituique incomparabili ». Parlant de l'apparition des esprits des morts, Jamblique (2) assure que si ces spectres sont purs et appartiennent à l'ordre des anges, leur vue élève l'âme et la sauve. Cette épiphanie se produit « pour une espérance sacrée », et elle amène les biens auxquels aspire cette espérance ; les esprits impurs au contraire détruisent les fruits de cet espoir et, abaissant l'âme, clouent ceux qui les aperçoivent à leur corps.

Pour finir, mentionnons encore cette épitaphe chrétienne où l'espérance apparaît dans une formule qui dérive de celles qu'employait déjà le paganisme (C.E. 2099, Aquitaine) : « Dulcis vita fuit tecum, comes anxia lucem / aeternam sperans, hanc cupit esse brevem. »

X. — CONVENTICULES ORPHIQUES.

(Chapitre V, p. 244).

L'existence même de ces conventicules a été niée par certains érudits, en particulier par M. Boulanger, dans un article d'ailleurs très digne de considération (*supra* p. 244, n. 1). La secte orphique, selon lui, aurait été formée « non de petites communautés, mais d'ascètes isolés. L'orphisme est une religion livresque qui procure le salut de l'âme par la pratique de l'ascétisme individuel ». Cf. dans le même sens Boyancé *R. E. A.* 1938, XL, p. 167. Mais cette opinion nous paraît être contredite implicitement par le plus ancien texte qui mentionne les orphiques, celui d'Hérodote, II, 81, où parlant de l'interdiction d'ensevelir les morts dans des vêtements de laine, il affirme que l'usage orphique et bachique est en réalité égyptien et pythagoricien. De même suivant Diodore (I, 92, 3), dont la source est Hécatée d'Abdère, Orphée aurait imité les usages funéraires des Égyptiens. Il ressort au moins de ceci que les Orphiques avaient des coutumes funéraires spéciales, analogues aux cérémonies compliquées pratiquées lors du décès et de l'inhumation par les Pythagoriciens, qui les croyaient nécessaires au salut de l'âme (*Symbol.*, p. 167, n. 2 ; cf. *C. R. Acad. Inscr.*, 1943, p. 114 ss.). Comme le mort ne pouvait évidemment présider lui-même à ses propres funérailles, il faut que ces rites orphiques aient été accomplis par les survivants de la même observance, ce qui suppose l'existence d'associations cultuelles soucieuses de réserver à leurs membres un enterrement religieux. Elles avaient même vraisemblablement des cimetières particuliers, comme les sectateurs de Bacchus ; cf. l'inscription de

(1) CIL. XIII, 1916 ; cf. Hirschfeld, *Kleine Schriften*, p. 173, n. 4. L'inscription a été déclarée chrétienne à tort, mais peut-être faut-il y reconnaître une influence chrétienne.

(2) Jamblique, *De mysteriis*, II, 6 (p. 83 Parthey) : Ἡ τῶν ψυχῶν θέα τῶν μὲν ἀχράντων καὶ ἐν ἀγγέλων τάξει ἱδρυμένων ἀναγωγός ἐστι καὶ ψυχῆς σωτήριος ἐπ' ἐλπίδι δὲ ἱερᾷ ἐκφαίνεται, καὶ ὧν ἡ ἐλπὶς ἱερὰ ἀντιποιεῖται ἀγαθῶν τούτων παρέχει τὴν δόσιν, ἡ δὲ τῶν ἑτέρων καταγωγὸς ἐπὶ τὴν γένεσιν ὑπάρχει, φθείρει δὲ τοὺς τῆς ἐλπίδος καρποὺς καὶ παθῶν πληροῖ προσηλούντων τοὺς θεωροῦντας τοῖς σώμασιν.

Cumes (ve siècle), *supra* p. 252, fig. 6 : Οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι, ἰμὲ (= εἰ μή) τὸν βεβακχευμένον (*Relig. orient.* p. 197, fig. 12, et en général sur les confréries d'ὁμόταφοι, W. Vollgraff, *L'inhumation en terre sacrée* (Mém. sav. étrang., Acad. Inscr. 1946 ; cf. Wilamowitz, *Studi ital. di filologia class.*, 1929, VIII, p. 89 ss. — Découverte présumée d'un cimetière pythagoricien d'une centaine de tombes à Tarente, cf. Wuilleumier, *Tarente,* 1939, p. 548.

XI. — LAMELLES ORPHIQUES OU PYTHAGORICIENNES.

(Chapitre V, p. 248)

L'origine orphique de ces lamelles d'or trouvées en Italie et en Crète, généralement admise jusque-là, a été contestée par Wilamowitz, *Glaube der Hellenen,* II, p. 202 ss.; et H. W. Thomas, Ἐπέκεινα (Dissert. de Munich), 1938, a soutenu avec force que les auteurs de ces tablettes, qui les avaient déposées dans les tombeaux, étaient les membres d'une communauté pythagoricienne, cf. Bidez, *Eôs,* p. 158, n. 1. De même Boulanger, *op. cit.* [*supra* p. 244, n. 1], p. 71, regarde comme difficilement conciliable avec ce qu'on sait de l'orphisme la doctrine de l'au-delà que révèlent ces fragments d'un « Livre des morts ». D'autre part l'argumentation de Thomas n'a pas réussi à convaincre Boyancé *R.E.A.*, 1942, XLIV, p. 211. La question a été reprise tout récemment (1942) par Ziegler (*R.E.*, *l. c.* [p. 249] col. 1386 ss.) qui, considérant qu'il est vain de vouloir distinguer l'orphisme ancien du pythagorisme ancien, regarde ces lamelles et la communauté des καθαροί de Thurium comme orphico-pythagoricienne. Cette opinion paraît être la plus vraisemblable. C'est tout ce qu'on peut affirmer, étant donné la grande pénurie de documents authentiques dont nous pouvons disposer sur les rapports de l'orphisme et du pythagorisme dans la Grande Grèce en général. Cf. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia,* Florence, 1924, p. 230 ss. ; E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia,* II, 1927, p. 135 ss. Sur les circonstances de la découverte des lamelles de Thurium, rapprochées de l' « obole de Charon », cf. Margherita Guarducci, *Rendiconti Accad. pont. romana d'archeol,* 1939, XV, p. 87 ss. — La plupart des lamelles d'or sont de l'époque hellénistique, mais l'une d'elles paraît avoir été trouvée à Rome vers l'année 1899 dans une des tombes de la route d'Ostie et dater du IIe siècle de notre ère. Elle commence, comme celles de Thurium, par les mots : Ἐκ καθαρῶν καθαρά, et on lit à la dernière ligne le nom romain Καικιλία Σεκουνδεῖνα; cf. Harrisson, *Prolegomena to Greek religion,* Cambridge, 1903, p. 673 ss. ; et M. Guarducci, *l. c.*

XII. — MYSTÈRES DANS LES RELIGIONS ORIENTALES.
(Chapitre V, p. 260).

Il est souvent difficile de préciser quand furent institués dans les cultes du Levant les mystères, tels que nous les trouvons organisés à l'époque romaine. Nous ajoutons ici quelques indications à celles qui sont réunies dans nos *Religions Orientales*.

1° *Cultes d'Asie Mineure.* — Cf. *Relig. orient.* p. 223, n. 17. — Un μυστήριον d'Attis à Sardes, cf. Buckler et Robinson, *Sardis*, t. VII, n° 17. — Mystères célébrés à Panamara : Roussel, *B.C.H.*, 1927, LI, p. 123 ss. — Les initiations au culte de la *Magna Mater* avaient lieu à Rome, le 28 mars, après les grandes fêtes de l'équinoxe ; Cf. Graillot, *Cybèle*, p. 175 ss.

2° *Culte d'Isis et de Sérapis.* — L'ancienne religion égyptienne connaît déjà des mystères d'Osiris à Abydos. Cf. *Relig. or.*, p. 243, n. 98 ; Moret, *Mystères égyptiens*, 2ᵉ éd., 1927; *supra* ch. V, p. 262. Dans les *Mélanges Capart* (*Annuaire Institut d'Histoire Orientale* III), Bruxelles, 1935, p. 316 ss., Moret a montré comment les anciens cultes agraires, avec leurs rites « naturels », ont évolué vers une religion morale de salut. Les « mystères » romains d'Isis et de Sérapis se rattachent probablement à l'ancien ésotérisme égyptien, mais on n'a pas de preuve directe de leur existence avant la période impériale ; cf. *Relig. or.* p. 232, n. 4. A l'époque hellénistique le mot μυστήριον n'apparaît pas, que nous sachions, dans les documents du culte isiaque ; cf. Roussel, *R.E.G.*, 1929, XLII, p. 163 ss.; Brandy, *The reception of the Egyptian cults by the Greeks*, 330-30 *B. C.* (Univ. of Missouri Studies, X), Columbia, 1935. Les hymnes à Isis, découverts par Vogliano à Mâdinet-Mâdi dans le Fayoum, et qui datent de la fin de l'époque ptolémaïque, invoquent Isis comme la dispensatrice des biens de cette terre, mais non comme la donatrice d'une félicité d'outre-tombe (Vogliano, *Primo rapporto degli scavi di Mâdinet-Mâdi* (Pubblicazioni dell'Università di Milano), Milan, 1936 ; cf. *R.A.*, 1936, VIII, p. 236.

3° *Mystères Syriens.* — Les premiers qui se répandirent dans le monde grec furent ceux d'Adonis (*Rel. orient.*, p. 259, n. 63 ; et *Syria*, 1941, XXII, p. 292 ss.) ; et l'on pensait que le mort pouvait participer dans l'autre vie aux jeux du jeune dieu (C. E., 1109, vers 22). — Des inscriptions importantes découvertes à Thouria en Messénie (Valmin, *Bull. Société des Sciences de Lund*, 1929, p. 24 ss.) mentionnent dès le IIᵉ ou, au plus tard, le Iᵉʳ siècle av. J.-C. des μυστήρια de la déesse syrienne. Il se peut qu'ils aient subi l'influence des mystères d'Andanie réformés au Iᵉʳ siècle ; cf. *Real-lex. f. Ant. und Christ.*, p. 859, n. 1. — Le « petit temple » de Baalbek, dit temple de Bacchus, aurait servi aux initiations d'après Seyrig, *Syria*, 1929, X, p. 354 ss. — Les mystères d'Aphrodite à Paphos sont en réalité ceux d'un culte sémitique, cf. Kern, *R. E.*, s. v. « Mysterien », col. 1274. — Sur les mystères des théurges néoplatoniciens de Syrie, cf. *supra*, ch. VIII, Jamblique, p. 372 ss.

4° *Mystères de Mithra.* — Nous avons essayé en 1899 de montrer comment ils s'étaient constitués (M. M. M., I, p. 239), mais des recherches postérieures ont permis de préciser la part importante qu'eut dans leur formation l'influence grecque ; cf. *Mages hellénisés*, I, p. 92 ss.; p. 98 ; II, p. 142 ss. Le symbolisme enseigné dans les *spelaea* romains remonte au temps des Mithradate du Pont. Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1945, p. 418 ss.

XIII. — DISTINCTION. ENTRE L'AME ET L'OMBRE.

(Chapitre IV, p. 191).

Nous avons cru autrefois (*R. PH.*, 1920, XLIV, p. 238), que cette « polypsychie » avait été imaginée par les Pythagoriciens d'Alexandrie à l'imitation de la religion égyptienne, qui connaît plusieurs espèces d'âmes, dont l'une, le *kâ,* a longtemps été interprétée comme étant « le double » du défunt, opinion qui, abandonnée, a été reprise et appuyée d'arguments nouveaux par M[e] Weynants-Ronday (*Les statues vivantes,* Bruxelles, 1926). Mais les vers de l'Odyssée qui impliquent la distinction entre l'âme et l'*eidôlon* doivent avoir été interpolés avant l'époque hellénistique, puisqu'ils sont déjà condamnés par Aristarque. Il semble donc que leur insertion dans la *Nékyia* homérique est l'œuvre d'un Pythagoricien plus ancien, c'est-à-dire d'une période où une influence égyptienne paraît devoir être exclue. L'idée d'une coexistence dans l'homme de plusieurs âmes ayant des fonctions différentes appartient d'ailleurs à la religion primitive de la Grèce, comme à celle de beaucoup d'autres peuples; cf. Nilsson, *Griech. Relig.*, I, 179 ss. ; Élie Reclus, *La survie des ombres,* 1908, p. 298 ss.

XIV. — LE SAMSÂRA HINDOU ET LA MÉTEMPSYCOSE.

(Chapitre IV, p. 197).

Sur le développement de la doctrine du *samsâra,* cf. Eric de Henseler, *L'âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne,* 19; Hastings, *Enc.*, s.v. « Transmigration (Indian) », p. 431. Cette doctrine est déjà formulée dans les anciens Upanishads, qu'on date du VIII[e] au VI[e] siècle. L'hypothèse d'une origine hindoue de la métempsycose grecque est ancienne (cf. par ex. Söderblom, *La vie future selon le mazdéisme,* p. 58, n. 2). Elle a été soutenue en particulier par L. von Schröder (*Pythagoras und die Inder,* 1884), dont Furtwängler (*Die Antiken Gemmen,* III, p. 262 ss.) adopte les conclusions. Gomperz, repoussant l'opinion d'une création purement hellénique ou d'un emprunt à la Thrace, conclut dans le même sens (*Penseurs de la Grèce,* tr. fr. I, p. 138 ss.) — Il est certain que les Grecs, à une date qui reste à déterminer, ont connu la métempsycose hindoue et l'ont considérée comme la source de la leur propre. Cf. Philostrate, *V. Apoll.* III, 19 : Les Indiens l'auraient révélée aux Égyptiens, et Pythagore aux Grecs ; VIII, 7, 15 : « Les Brahmanes ont enseigné la métempsycose et le végétarisme aux gymnosophistes égyptiens, dont Pythagore fut l'élève ».

On peut faire valoir en faveur d'une origine orientale de la doctrine de la métempsycose deux arguments assez convaincants : l'un est qu'elle est toujours restée un dogme pour de nombreuses sectes nées en Mésopotamie et en Syrie. Mystères de Mithra : M.M.M., I, p. 40. — Sectes gnostiques : Basilide, Karpokrate, Pistis Sophia, etc. — Manichéisme :

Flügel, *Mani*, p. 349. — Alaouites et Druzes du Liban : R. Dussaud, *Les Nosaïris*, 19, p. 121 ; Silvestre de Sacy, *Religion des Druzes*, 1838, p. 1159. Faut-il croire que ce dogme a été emprunté par tous ces cultes au pythagorisme ? Il paraît bien plus probable que l'idée de la transmigration s'est propagée de l'Inde en Babylonie et en Syrie, qui furent, durant toute l'antiquité, en relation avec ce pays. Le second motif qui peut être invoqué est que la métempsycose, dans la tradition grecque, est étroitement liée à la foi en l'immortalité céleste (déjà chez Platon, *Timée*, 900, ss.). Or celle-ci est, selon toute probabilité, d'origine chaldéo-persique (*supra*, p. 143), il est vraisemblable que la première s'est propagée avec la seconde de l'Asie dans le monde hellénique et qu'elles ont été admises ensemble par les Pythagoriciens. — La transmigration nous offrirait donc une preuve de l'influence de la pensée hindoue sur la philosophie grecque, influence dont nous avons indiqué la possibilité pour un passage de Sénèque (*supra*, p. 399, N.C. VI) et que nous retrouverons chez Plotin (*infra*, N.C. XVII, p. 412).

XV. — LE COQ ET LES DEMONS.

(Chapitre IV, p. 230).

Le coq était pour les mazdéens un animal sacré; et si l'on cherche quelles croyances ont inspiré la vénération qu'ils avaient pour lui, on verra que les livres saints du zoroastrisme le célèbrent à un double titre. Il est le volatile bienfaisant qui arrache les hommes à l'indolence paresseuse et à la torpeur du sommeil, et qui les appelle à la prière matinale et au travail. Il est aussi l'oiseau apotropaïque dont le chant, annonciateur du jour qui va poindre, met en fuite les démons qui hantent la surface de la terre durant l'obscurité de la nuit et les fait redescendre dans les abîmes infernaux (Cf. surtout Vendidad, Farg. XVIII, 15, t. II, p. 245 Darmesteter ; et t. III, p. 12 ; Yasht VI, 1 ss., t. II, p. 104 Darmesteter ; et t. II, p. 314 ; Gray dans Hastings *Enc.*, s. v. « Cock » ; Nyberg, *Relig. des alten Iran*, 1932, p. 65 ss.).

Nous avons montré ailleurs qu'au VI[e] siècle, quand l'oiseau persique (ὄρνις περσικός) fut acclimaté en Grèce, les idées religieuses qui s'attachaient à lui s'y propagèrent en même temps que lui-même (*Le coq blanc des mazdéens et les pythagoriciens* dans *C.-R. Acad. Inscript.* 1942, pp. 284-300). Elles devaient avoir en Occident une vie durable. Les deux thèmes parallèles développés dans l'Avesta et les livres pehlvis, celui du coq adversaire des esprits malins qui vaguent la nuit sur la terre, et du coq héraut de l'aurore, qui ranime l'activité des dormeurs et les convie à la prière, sont encore traités par les écrivains chrétiens du IV[e] siècle, et sont rappelés notamment dans les hymnes qui devaient se chanter à l'aube (Cf. G. Van der Leeuw, *Gallicinium*, dans les *Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, Nouv. série, IV, n° 19, 1941 ; *Dict. d'Archéol. chr.*, s. v. « Gallicinium »). On retrouve ces croyances d'origine mazdéenne dans l'hymne célèbre *Aeterne rerum conditor* de saint Ambroise (PL. XVI, hymne 1) : « Praeco diei iam sonat noctis profundae pervigil ... hoc excitatus Lucifer solvit polum caligine, hoc omnis erronum chorus vias mundi deserit ». (Cf. Ambroise, *Hexaemeron*, V, 24, 88); et elles sont exposées avec une clarté parfaite dans l'hymne

ad Gallicinium du *Cathemerinon* de Prudence (I, 1 vers 37 ss. : « Ferunt vagantes daemonas / laetos tenebris noctium / gallo canente exterritos / sparsim timere ac cedere : / invisa namque vicinitas / lucis, salutis, numinis, / rupto tenebrarum situ, / noctis fugat satellites ». Cette même croyance apparaît encore dans une hymne attribuée à saint Grégoire le Grand (Blume, *Unsere liturgische Lieder,* 1932, p. 90 (cité par Van der Leeuw) : Aufer tenebras mentium, / fuga catervas daemonum, / expelle somnolentiam, etc...

Les *Constit. apostol.* VIII, 34, imposent de prier à l'ἀλεκτρυοφωνίᾳ εἰς ἐργασίαν τῶν τοῦ φωτὸς ἔργων (Van der Leeuw, p. 10). La *Trad. apost.* d'Hippolyte, § 21 (éd. Botte, Sources chrét. 1946, p. 21), spécifie que le baptême doit être donné *hora gallicinii* (d'après *Test. Dni* et *Can. d'Hippol.*). Cette heure matinale pourrait avoir été choisie parce que le chant du coq contribuait à l'efficacité des exorcismes et assurait l'effet de la renonciation à Satan. Sur ce texte et son appartenance à Hippolyte, cf. Schwartz dans *Schr. der wissensch. Gesellsch. in Strasburg,* 6, 1910 ; et surtout Connolly, dans *Texts and Studies,* VIII, 4, Cambridge, 1916.

Si nous recherchons des témoignages antérieurs au christianisme, il apparaîtra que déjà les Pythagoriciens crurent au pouvoir de la voix du coq pour chasser les démons et les revenants. Philostrate rapporte qu'Apollonius de Tyane évoqua l'ombre d'Achille pour l'interroger ; mais quand les coqs se firent entendre, elle disparut en lançant un faible éclair (*V. Apoll.*, IV, 16 : Ταῦτ' εἰπὼν.. ἀπῆλθε σὺν ἀστραπῇ μετρίᾳ, καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀλεκτρυόνες ἤδη ᾠδῆς ἥπτον). Il était impossible à un fantôme de demeurer sur la terre au-delà du chant matinal ; et les ombres ne pouvaient sortir des Enfers qu'après la chute du jour (Properce, IV, 7, 89 : « Nox clausas liberat umbras ; / errat et abiecta Cerberus ipse sera »). L'idée que les spectres ne supportent pas la lumière du soleil est fréquemment exprimée ; cf. Énée de Gaza, *Théophraste,* p. 20, p. 60, éd. Boissonnade ; Hopfner, *Offenbarungszauber,* I, p. 225, § 825 ; II, § 459. Lucien (*Philopseudès,* 14) met en scène un magicien qui évoque l'ombre de Chrysès, aimée par Glaukias et qui reste avec lui jusqu'à ce que les coqs se fassent entendre ; à ce moment tous les fantômes s'évanouissent. Herzig, *Lukian als Quelle für die antike Zauberei* (Diss. Tübingen, 1940), p. 48, a montré que Lucien dépend dans ce récit d'une tradition bien antérieure à lui, et remontant peut-être jusqu'à Héraclide Pontique, qui serait un des propagateurs de la doctrine iranienne. [Cf. *Gn.* 32 24-31].

En Occident la foi en la puissance du coq pour mettre en fuite les esprits des ténèbres était encore vivante au temps de l'évêque Burchard de Worms († 1025), qui condamne cette superstition (Burchard, 19, PL. CXL, col. 971) : « Credidisti quod quidam credere solent ? Dum necesse habent, ante lucem aliorsum exire non audent, dicentes quod periculosum sit, eo quod immundi spiritus ante gallicinium plus ad nocendum potestatis habent quam post, et gallus suo cantu plus valeat eos repellere et sedare, quam illa divina mens, quae est in homine sua fide et crucis signaculo ». Cette croyance superstitieuse s'est transmise jusqu'à Shakespeare, qui l'a mise en œuvre dans la première scène d'*Hamlet.* En affirmant le pouvoir de la « trompette du matin », qui chasse les esprits errants à travers le monde, le grand dramaturge empêchera que la vieille tradition mazdéenne s'éteigne jamais dans le souvenir des hommes (*Hamlet,* I, i, v. 150 ss.). Le spectre d'Elseneur « faded on the crowing of the cock — The cock, who is the trumpet of morn, / doth with his lofty and shrill sounding threat / awake the god of day, and at his warning, / wether in sea or fire, in earth or air / the extravagant and erring spirit hies / to his confine ». Marcellus rappelle ensuite qu'à la Noël le coq chante tout le long de la nuit et qu'alors aucun esprit n'ose se montrer, aucune fée n'a de pouvoir. Il ne semble pas que les commentateurs aient réussi

à retrouver la source dont dépend Shakespeare. Peut-être est-ce par une tradition orale qu'il a connu ces légendes populaires.

La même croyance au pouvoir apotropaïque du coq s'est transmise aux Byzantins comme le prouve une énigme de Basile Mégalomitès (Boissonade, *Anecdota graeca*, III, p. 445 : Αὐτοῦ φωνήσαντος πᾶς δαίμων φεύγει. Un exorcisme tardif, attribué à Héliodore (CCAG, III, p. 53), révèle qu'il faut appeler la nuit dans un carrefour les démons dont les noms ont été inscrits sur le front d'un crâne. Au chant du coq, on emportera le crâne chez soi et on le tiendra caché (ὅταν ἄρξωνται κράζειν οἱ ἀλέκτορες, ἄπελθε καὶ λαβὲ τὸ κράνιον) ; mais la nuit, quand l'opérateur le voudra, il pourra réinterroger les démons.

La conviction que les coqs chassent les esprits des ténèbres appartient encore de nos jours au folklore de beaucoup de peuples. Elle s'est conservée notamment en Grèce. Une croyance très répandue veut que les *Callicoutzani,* démons monstrueux qui vivent dans le monde souterrain, apparaissent à la surface de la terre entre la Noël et l'Épiphanie. De l'aurore au crépuscule ils se dissimulent dans d'obscures cachettes et se nourrissent d'animaux immondes (les créatures d'Ahriman selon le mazdéisme). La nuit, ils se ruent sauvagement à travers les campagnes qu'ils ravagent, molestent les passants et pénètrent dans les maisons pour les dévaster. Mais au troisième chant du coq, surtout si celui-ci est noir, ils disparaissent et se réfugient dans leurs sombres repaires (Lawson, p. 190 ss. Cf. aussi Grappe, *Griech. Mythologie,* p. 795, n. 5 citant Politis, *Mel.* I, 77 ; Gray dans Hastings *Enc.*, s. v. « Cock », p. 696). En Bulgarie, pour tenir les spectres errants éloignés de leurs demeures, les paysans peignent avec de la poix des croix à l'extérieur de leur porte, tandis qu'à l'intérieur ils y suspendent un écheveau de fils emmêlés. L'esprit ne peut entrer qu'après les avoir comptés, mais avant qu'il y soit parvenu, le coq chante, et le revenant doit regagner sa tombe (Frazer, *Golden Bough*[3], t. IX; *The Scape goat*, p. 153, n. 1, citant Strauss, *Die Bulgaren,* Leipzig 1898, p. 454). De nombreux témoignages attestent que dans divers pays d'Allemagne l'on est persuadé que tous les diables, spectres et sorcières s'enfuient au premier chant du coq, qui est regardé comme un animal bienfaisant (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* t. III, p. 1340 ss. s. v. « Hahnen krähen »). On pourrait multiplier les citations. Des croyances analogues ont été signalées chez les Lituaniens (Gray, *l. c.* p. 695), les Arméniens (Manuk Abeghian, *Die Armenische Volksglaube,* 1899, p. 27), les Arabes, qui probablement ont pris cette idée aux Perses (Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*[2], 1897, p. 151), et même, en dehors des peuples indo-européens, chez les Chinois [F.C.]. — [Et jusque chez les Coréens. Cf. C. Haguenauer, *Le Ki-Kouei de Yi-Tsing et le Kye-Rim de l'histoire* (dans Mélanges offerts au prof. Kano, de l'Université de Kyôto), p. 16: « La Corée antique adorait non seulement les astres, mais aussi les hautes montagnes dont la cime se perd dans les nuées. L'existence de pareils cultes amène naturellement à se demander si *le coq blanc* de la légende — l'épithète prend ici toute sa valeur — n'est pas en relation avec l'astre solaire ». C'est là une autre idée, mais qui pourrait venir de la même source, puisque si le coq en général a été l'oiseau de Sin et de Mèn, dieux lunaires, l'un de Babylone et l'autre d'Anatolie, le coq blanc appartient à Ahoura-Mazda, dieu de lumière, et à Mithra, dieu solaire, le second adoré dans des antres (Porphyre, *Antr. Nymph.*, 5), le premier, sans statue, autel ni temple, sur les plus hautes cimes (Hérodote, I, 131). Et nous rejoignons ici, avec l'antique tradition coréenne, la question du Trône vide sur laquelle nous espérons revenir ailleurs] [L.C.].

XVI. — LE DIBBOUK.

(Chapitre VII, p. 341).

Les exégètes du judaïsme et les commentateurs de la Cabale ont tous, si je ne fais erreur, mis la superstition du *Dibbouk* en relation avec la doctrine de la métempsycose (cf. *Jewish Encyclop.*, s. v. « Dibbukim » et « Transmigration of souls »). Mais celle-ci enseigne la réincarnation des âmes, soit immédiatement après la mort, soit après un intervalle, mais toujours dès la naissance de ceux qu'elles doivent animer (cf. *supra,* ch. IV, p. 198). Ces âmes viennent donner la vie à un nouveau-né. Le *Dibbouk* est la prise de possession d'une personne déjà vivante et d'un adulte pourvu d'une autre âme, que l'esprit du mort se soumet. L'idée est radicalement différente, et elle dérive d'une autre croyance antique, celle de la possession. Les témoignages sur les esprits des morts, qui envahissent les possédés, ont été réunis par Preisendanz, R.E. s. v. « Nekydaimon », col. 2265. Cette superstition apparaît notamment dans la grande conjuration judéo-grecque de Pibechès (*Papyr.* mag. IV, 3007-3085). — Curtiss (*op. cit.* [*supra,* p. 341, n. 3], trad. allem. *Ursemitische Religion,* p. 173, n. 5) cite le cas d'une femme qui fut exorcisée en Palestine d'un *Dibbouk.* Celui-ci était l'âme d'un juif qui avait été tué à Nablous, douze ans auparavant. La croyance juive a fourni le sujet d'un drame émouvant, qui a été représenté avec succès à Paris en 1927 et repris depuis (Am Ski, *Le Dibbouk*, version française de M. T. Koerner, Paris, 1927). Les communautés juives de l'Europe orientale ont ainsi conservé beaucoup de pratiques et de traditions qui remontent à l'antiquité.

XVII. — PLOTIN ET L'INDE.

(Chapitre V p. 345).

Plotin a-t-il connu certaines doctrines de la philosophie hindoue ? Les meilleurs interprètes de sa pensée ont exprimé sur ce point des opinions opposées : les uns, comme Eucken, Inge, voient dans son système l'aboutissement d'un développement interne de la philosophie grecque, et se refusent à y reconnaître les traces d'une influence orientale. C'est la thèse encore défendue par K. H. Müller, *Orientalisches bei Plotinus* dans *Hermes,* 1914, p. 70 ss.; (cf. Emile Bréhier, *op. cit.*, p. 119 ss.). D'autres historiens de la philosophie ont au contraire soutenu que le mysticisme du fondateur du néoplatonisme s'inspire de celui de l'Inde.

On peut faire valoir en faveur de la probabilité d'une telle influence, qu'il est aujourd'hui bien certain que des relations régulières s'étaient établies par mer entre l'Inde et l'Egypte à la suite de la découverte de la mousson par Hippalos, probablement sous le règne de Tibère (Pline, VI, 100 ss.; *Peripl. M. Erythr.*, 57). Le développement de ces relations a été exposé avec une solide érudition par Warmington, *The commerce between the Roman Empire and India,* Cambridge, 1928. Mais les fouilles

entreprises à Palmyre dans ces dernières années ont achevé de démontrer l'importance du trafic par caravanes entre la ville du désert et les ports de la basse Mésopotamie où abordaient les vaisseaux de l'Inde ; cf. Seyrig, *Syria*, 1941, XXII, p. 252 ss. De Palmyre les marchandises étaient transportées en Egypte et dans les ports de la Méditerranée.

Toutefois ces découvertes ne peuvent établir qu'une possibilité, c'est-à-dire l'existence de conditions favorables à une communication spirituelle entre Alexandrie et l'Inde. La question de savoir si ces communications ont laissé leurs marques dans les doctrines plotiniennes, ne peut être déterminée que par une critique serrée de ces théories. Nous avons signalé des similitudes frappantes relevées par M. Bréhier (*supra*, p. 346, n. 1). La question d'une dépendance à l'égard de l'Inde se pose aussi pour la forme que prend, dans un passage de Plotin, la croyance à une chute et à une ascension de l'âme, et ceci touche plus directement à notre sujet (cf. Arpad Szabo, *Scholastik*, 1938, XIII, pp. 87-96). Infidèle à la tradition platonicienne, qui croit que la qualité même de l'âme est avilie par son incorporation, un chapitre des *Ennéades* (I, 1, 12) formule une opinion très différente : l'âme ne s'enfonce pas dans la matière, elle se borne à l'illuminer (ἐλλάμπειν), et ce qui s'incarne est une image ou un reflet (εἴδωλον), qu'elle projette vers le bas. M. Szabo retrouve la même doctrine dans la philosophie Samkhya, dont la pierre angulaire est la différence essentielle de l'âme et de la matière. Mais la théorie de Plotin semble bien lui avoir été suggérée par une théorie pythagoricienne sur la dualité de l'âme, dont l'εἴδωλον seul descend dans les Enfers, comme nous l'avons fait observer p. 354.

On pourrait invoquer en faveur de la vraisemblance d'un apport hindou dans la philosophie grecque de l'époque impériale le passage de Numénius (Eusèbe, *Prép. évang.* IX, 7 = fr. 9 Leemans) où il impose à celui qui veut traiter du problème de Dieu l'obligation de connaître les vieilles doctrines des sacerdoces orientaux : or il nomme en premier lieu les Brahmanes, avant les Juifs, les Mages et les Égyptiens. S'il n'est pas douteux qu'il ait pu s'informer avec sûreté des doctrines de ces trois derniers clergés, à plus forte raison doit-on croire qu'il avait des connaissances précises sur celles du premier, qu'il nomme en tête de son énumération.

XVIII. — LES *PLATONICI* DE SAINT AUGUSTIN.

(Chapitre VIII, p. 383).

On discute depuis longtemps sur le sens qu'il faut attribuer à l'expression *Platonicorum libri* employée par saint Augustin (*Conf.* VIII, 2, 3). Pour ne citer que les auteurs les plus récents, le Père Henry soutient qu'elle désigne certains traités des *Ennéades*. Pour Theiler ce sont les œuvres de Porphyre, à l'exclusion de Plotin. Courcelle (*op. cit.* [p. 381, n. 3] p. 167), a donné de bonnes raisons d'admettre que ces mots s'appliquent aux deux philosophes conjointement, conclusion vers laquelle inclinait déjà Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920, p. 81. Si le P. Henry a prouvé que saint Augustin s'est servi du

chapitre περὶ τοῦ καλοῦ de Plotin, Courcelle a démontré qu'il a déjà connu, avant sa conversion, le *De regressu animae* de Porphyre.

Au point de vue psychologique, il paraît invraisemblable qu'Augustin, enflammé d'un enthousiasme juvénile pour le platonisme, n'ait pas eu la curiosité de lire tous les « livres platoniciens » qu'il pouvait se procurer. Il a certainement connu la version latine des *Ennéades* composée par Marius Victorinus. Celle-ci doit nécessairement avoir été une interprétation, comme toute traduction de cet ouvrage profond, d'une concision souvent sibylline, et selon toute probabilité le rhéteur latin avait déjà mis à profit les sommaires et commentaires aujourd'hui perdus, que Porphyre avait ajoutés à son édition de traités plotiniens (*Vita Plot.* 26 ; cf. Bréhier, t. I p. XXIII). Boyer (*op. cit.* p. 83) note que nous avons conservé des fragments d'une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre faite par Victorinus. « Cette traduction tient de la paraphrase et du commentaire. Parfois même le traducteur expose ses propres idées ». Telle a dû être aussi la version latine des Ennéades.

XIX. — FORMATION DU FOETUS EN QUARANTE JOURS

(Chapitre I, p. 36).

Ces idées sur les dates critiques de la décomposition du cadavre sont en relation étroite avec une théorie de la formation du foetus qui est exposée dans Johannès Lydus, *De Mensibus*, 4, 26, éd. Wünsch (cf. *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1918, pp. 278 ss. et *Symbol.*, p. 180, note 2, qui renvoie en outre à Freistedt, *Altchristliche Gedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben der Antiken,* 1928 ; et pour les musulmans du Turkestan oriental, à Menges dans *Sitzungsb. Akad. Berlin,* 1933, pp. 1177 ss. et p. 1185, § 15).

Mais la théorie remonte bien au-delà de Johannès Lydus, et elle a longtemps après lui laissé des traces persistantes (1). On la retrouve encore au XIVe siècle, chez maître Eckhart, sermon *Elegi vos de mundo* (éd. Gandillac, Paris, 1942, p. 231) : « Lorsque l'enfant est conçu dans le sein de la mère, il a constitution, forme et figure : voilà l'œuvre de la nature. L'enfant demeure ainsi quarante jours et quarante nuits ; mais au quarantième jour Dieu crée l'âme bien plus vite qu'en un clin d'œil, pour que l'âme

(1) C'est au même système que se rattache l'opinion, encore très vivante aujourd'hui, que l'enfant naît viable au septième mois, mais non pas au huitième, cf. Philon, *Commentaire allégorique des saintes Lois*, 1, 4, 9 (éd. E. Bréhier, collection Hemmer-Lejay, Paris, 1909, p. 8) : τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι τῶν βρεφῶν τὰ μὲν ἑπτάμηνα γόνιμα, τὰ δὲ πλείω χρόνον προσλαβόντα, ὡς ὀκτὼ μῆνας ἐνδιαιτηθῆναι γαστρί, κατὰ τὸ πλεῖστον ἄγονα ; cf. Aétius, *Placita,* 5, 18, 6, Diels *Doxographi graeci,* 429, 13 ; *Passio S. Perpetuae,* 15 (T. and St. I, p. 84). Selon l'évangile arménien de l'enfance, ch. 2, 7 (éd. Peeters, coll. Hemmer-Lejay, 1914, p. 75) la Vierge Marie est née à sept mois : « Et quand la grossesse d'Anne en fut à deux cent dix jours, ce qui fait sept mois, subitement à la septième heure, Anne mit au monde sa sainte enfant ». — Cf. Zoroastre d'après Proclus, *in Remp.*, 2, p. 34, 3 Kroll (= *Mages Hellénisés,* II, p. 161-162).

donne au corps forme et vie. ». Et qui plus est, chez Bérulle au début du XVIIe siècle, *Vie de Jésus,* ch. 26 (*Œuvres,* Migne, col. 484) : « Ce corps n'a eu besoin de quarante jours pour être organisé. Le Saint-Esprit a fait cet œuvre en un moment » ; ch. 24 (col. 477) : « Il (= le corps du Christ) est formé, non en quarante jours, mais en un jour choisi de la très sainte Trinité et révéré des Anges » ; ch. 25 (col. 483) : « il n'occupe pas plus de place et n'est plus sensible et remarquable que les enfants des autres mères au bout des quarante jours de leur conception. »

Ces propos de Bérulle semblent empruntés à S. Thomas d'Aquin, *S. Théol.* 3, 33, 1, qui, à la vérité, ne parle pas des quarante jours, mais incontestablement les suppose. S. Augustin ayant dit en effet, *Div. quaest. LXXXIII,* 56 (éd. bénédict. 1701, t. VI, col. 19 C), qu'autant d'années (46) pour édifier le Temple, autant de jours (46) il a fallu pour achever le corps du Christ,.. *ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione*, S. Thomas estime au contraire qu'il a suffi d'un instant pour que le Verbe s'incarnât, alors que chez le commun des hommes (*S. Théol.* 3, 33, 2) *successive corpus formatur et disponitur ad animam* [L. C.].

XX. — SOMMEIL ET MORT
(Chapitre VI, p. 276).

Supra, pp. 42, 93. — Sommeil et mort, abandon, ici définitif, là passager, du corps par l'âme. Cf. *Symbol.* pp. 360-367, et en outre *Qor.* 39[43] : « Dieu prend près de Lui les âmes au moment de leur mort, et pendant leur sommeil ceux qui ne meurent pas : Il garde ceux dont Il a décrété la mort, et renvoie les autres jusqu'au terme fixé » ; et chez les Juifs, *Zohar,* 1, 130 A (Pauly, II, p. 110) : durant le sommeil « l'âme du juste parcourt l'espace sans être importunée par les esprits impurs ; et quand elle est arrivée parmi les anges supérieurs, ceux-ci lui font connaître l'avenir de manière véritable » (cf. *supra,* pp. 88 et 94 sur l'incubation, p. 92 sur l'oniromancie).

De même au moment du décès, *Zohar,* 1, 130 B (Pauly, t. II, p. 111), « de nombreuses légions d'esprits impurs entourent l'âme lorsque celle-ci se sépare du corps [l'idée paraît d'origine mazdéenne, *supra,* pp. 174-175]. Si l'âme est du côté des esprits impurs, ceux-ci s'en séparent et la remettent entre les mains de Douma pour qu'il la jette dans l'enfer... et cette peine dure douze mois ». [L. C.].

XXI. — LE CHEVAL SANS CAVALIER
(Chapitre VI, p. 288).

« La mythologie consacrait Pégase au Soleil », et le cheval en général, lors même qu'il n'est pas ailé. C'est à ce titre que les Mages le promenaient en procession (Quinte-Curce, 3, 7) et qu'il figurait dans la suite de Darius, *ibid.* 3, 3, 11 : *currum deinde*

Jovi sacratum vehebant equi : hos eximiae magnitudinis equus, quem Solis appellabant, sequebatur (*Symbol.* p. 434, note 2 ; cf. *Mages hellén.* II, p. 121, note 6, et p. 144, note 2, qui rappelle que les Perses sacrifiaient des chevaux blancs au Soleil. Cf. aussi Loisy, *Sacrifice,* p. 220, sacrifices de chevaux au Soleil chez les Parthes, les Massagètes et les Spartiates).

Comme les morts accompagnaient Hélios dans sa course (*supra,* p. 173), le cheval solaire, souvent ailé, mais non pas toujours, fut ainsi associé aux morts et devint symbole d'immortalité. Cf. le Pégase de l'hydrie d'Alexandrie, IIIe siècle avant J.-C., *supra,* p. 288 ; mais il peut aussi, quand même il n'est pas ailé, représenter le défunt (bas-reliefs de Béotie, dans Rohde, *Psyché,* trad. fr. p. 198, note 5).

D'autre part au IIIe-IIe siècle avant J.-C., le cheval sans cavalier est dans l'Inde, — comme le siège vide, l'empreinte des pieds, le parasol — le symbole du Bouddha (Ph. Stern dans Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne,* p. 417), sans doute parce que Çākyamouni était déjà devenu un héros solaire ; cf. sur ce dernier point La Vallée Poussin, *Bouddhisme*[4], Paris, 1925, p. 214 : dès sa naissance il portait les marques du grand mâle, *mahāpuruṣa* — notamment entre les sourcils le rayonnant *ūrṇā* (p. 242) — qui le prédestinaient à être un « roi à la roue », *çakravartin* (p. 241). Devenu Seigneur (*Bhagavat*) par l'illumination (*bodhi*) (pp. 229-233), ses pieds portent des roues aux milliers de rayons (p. 233) ; et au moment de sa mort il manifeste sa gloire : « sa peau resplendit comme l'or vif, et le brocart dont Pukkura l'avait revêtu en devint sombre » (*Mahāparinibbāna,* 4, 37, *ibid.* pp. 237-238) [cf. *infra* p. N. C. XXVII, *Vêtements des âmes*]. Le Bouddha étant donc un héros solaire, le cheval qui le représente est évidemment un cheval solaire : comme celui du sacrifice védique, que le chant rituel assimile à Varuna (= οὐρανός <*οϝορανος <*οϝορϝανος) et à Indra (Loisy, *Sacrifice,* p. 398) ; et il s'identifie par là même à celui qui figurait dans le cortège de Darius. Il est aussi le frère de ces chevaux d'Hercule (= Verethraghna ?) qui, chez les Parthes, chassaient sans cavalier (*Symbolisme,* p. 434, note 2) ; de ceux que les Rhodiens précipitaient chaque année dans la mer pour renouveler l'attelage du Soleil (Loisy, *Sacrifice,* pp. 220 et 435) ; chez les Celtes, du dieu Rudiohus, cheval sans cavalier, trouvé près d'Orléans à Neuvy en Sullias (H. Hubert, *Les Celtes,* II, p. 288) ; chez les Germains, du cheval attelé au char qui porte le disque du Soleil (Ile de Seeland, dans S. Reinach, *Orpheus,* éd. de 1925, p. 185), et du cheval blanc qui dans les expéditions militaires servait de monture au dieu (*ibid.*, p. 197) ; enfin dans le domaine slave, de ceux de Svantovit à Rügen (*ibid.*, p. 211) ou de Triglav à Stettin (*ibid.*, p. 212) (1).

Mais d'autre part si le culte du Bouddha se comporte aussi comme un culte funéraire, notamment par des offrandes de fleurs, de parfums, de lampes ardentes [cf. *supra,* pp. 33, 45, 48] (2), il se peut que le cheval qui le représente ne soit pas seulement celui du Soleil, mais encore et indivisément celui qui symbolise le défunt. Nous retrouvons ainsi dans l'Inde une vieille croyance de l'Occident. Et dans les deux cas le monde indo-iranien, le monde gréco-romain, le monde italo-celte et le monde germano-slave se rejoignent une fois de plus dans l'unité indo-européenne [L. C.].

(1) Cf. aussi, en dehors du domaine indo-européen, *II Reg.* 23 11 où il est question et des chars du Soleil et des chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au grand Luminaire à l'entrée de la maison de Yahweh. Enfin, sans parler du chariot de l'Arche, *I Sam.* 6 7 et *II Sam.* 6 3 qui était traîné par des vaches, Yahweh aussi avait un char, מרכבה, *I Chron.* 28 18 et *Is.* 66 15.

(2) Et en outre Fr. Cumont, *Cierges et lampes sur les tombeaux,* dans *Miscellanea Giovanni Mercati,* t. V, 1946. — Sur l'usage actuel dans les temples bouddhiques de Ceylan : A. Chevrillon, *Dans l'Inde,* 1891, p. 40 ; et *Sanctuaires et Paysages d'Asie,* p. 42 et p. 79.

XXII. — DESTINÉE LIBREMENT CHOISIE AVANT LA NAISSANCE (Chapitre VII, p. 321).

« Au moment de la naissance le destin fixait la carrière que chacun avait à parcourir » (1). Il y avait aussi une doctrine (*supra*, p. 200) suivant laquelle ce destin résultait d'un libre choix fait par l'âme avant sa venue ou son retour en ce monde. L'idée est d'origine mazdéenne (J. Bidez, *Eôs*, pp. 45 et 169) : la *daêna*, dans l'*Avesta*, opte librement entre le bien et le mal (Lommel, *die Religion Zarathustras*, 1931, pp. 156 ss.; J. Geffcken, *Platon und das Orient*, N. J. K. A., 1929, p. 521). Elle a passé chez Platon — le rapprochement est de V. Pisani (*Riv. degli St. orient.*, XIV, 1934, p. 435) — dans le mythe d'Er l'Arménien (*Rép*. X, 617 *e* et 620 *de*) dont l'origine iranienne ne fait plus doute (*Mages hellénisés*, I, p. 12 avec la note 2, et p. 185 ; *Symbolisme*, p. 377, note 6), peut-être par l'entremise d'Eudoxe de Cnide (Bignone, *L'Aristotele perduto*, t. II, p. 84).

Rép. X, p. 617 *e* : οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δὲ ὁ λαχών, πρῶτος αἱρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. Le choix une fois fait, Lachésis donne à chaque âme le génie qu'elle a préféré, p. 620 *d* : ὃν εἵλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα ξυμπέμπειν. Clotho confirme la décision prise, Atropos la rend irrévocable, et c'est alors seulement, que l'âme passe sous le trône de la Nécessité : ἐντεῦθεν δὲ δὴ ἀμεταστρεπτὶ ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης θρόνον.

Ce mythe tend à épargner à Dieu toute responsabilité dans le mécanisme de *l'Anankè*, p. 617 *e* : αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (2). Et l'importance qu'on attachait à cet aphorisme est attestée par le fait qu'il a été gravé sur un buste de Platon (*supra*, p. 200, note 3). L'âme ayant librement choisi sa destinée sans que Dieu y soit pour rien, elle la subit ensuite nécessairement, du fait, à ce qu'il semble, du déterminisme astrologique tel qu'il est censé connu par l'horoscope.

Il n'est pas exclu qu'une trace de ce système se retrouve dans la *Sagesse de Jésus ben Sira* (= *Eccli*. 15^{14}) : « Au commencement Il a créé l'homme, et Il l'a remis dans la main de sa propre délibération, ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ. Si tu le veux, tu garderas les commandements » ; 15^{17} : « L'homme a devant lui la vie et la mort. Et s'il s'y est complu (3), *cela lui sera donné* ». Ce texte s'inspire manifestement de Deut. 30^{19} : « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction : choisis donc la vie, afin que tu vives ». Mais l'accent en est différent. Dans le Deutéronome, c'est en ce monde que se fait le choix, et rien ne donne à penser que l'homme ne puisse plus se détourner de la vie, bonne ou mauvaise, où il s'est une fois engagé. Chez le Siracide au contraire il semble que le choix, une fois fait, doive être nécessairement subi :

> ἔναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος·
> καὶ δ'ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ.

(1) Cf. Festugière, *Fatalité et libre arbitre* dans *Corpus Hermet.*, Nock-Festugière, I, p. 193-195.

(2) Festugière, à propos de C. H. 4, 8 (Nock-Festugière I, p. 55) renvoie aussi à *Rép*. 2, 379 b : οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν (= Dieu), ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Et encore 2, 379 *c* : καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν. Cf. encore *Tim*. 42 *d*, et en outre Geffcken, *Zwei griech. Apologeten*, p. 103, note 4 ; et Dieterich, *Nekyia*, p. 115, note 1. — A rapprocher, en ce qui concerne la damnation, du ps.-Denys, *Ep*. 10 (*PG*., 3, col. 1117 6 : οὐδὲ γὰρ ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις αἴτιος ἔσται τῶν ἐξ αὐτοῦ δικαίων ἀφορισμῶν ὁ θεός, ἀλλ' οἱ τοῦ θεοῦ παντελῶς ἑαυτοὺς ἀφορίσαντες.

(3) καὶ δ'ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ. Hier. : *quod placuerit ei, dabitur illi.*

Nous sommes ici très près du mythe d'Er et de l'Avesta : le choix paraît définitif ; il détermine une destinée qui s'imposera désormais à celui qui a opté pour elle, qui lui sera *donnée,* δοθήσεται αὐτῷ. Les deux systèmes ne diffèrent que par le moment où se fait le choix, dans l'Avesta et le mythe d'Er, avant la venue de l'âme en ce monde ; chez le Siracide, lorsque l'homme est en âge de choisir. Encore n'est-ce pas sûr : car il est dit, *Eccli.*, 15^{14}, que cela se passe dès le commencement, ἐξ ἀρχῆς.

L'aphorisme platonicien se retrouve presque textuellement dans le *Corpus Hermeticum* 4, 8 (éd. Nock-Festugière, I, p. 52) : ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν. Mais ici encore la perspective est autre : il ne s'agit plus d'une libre décision qui à notre origine nous engrenerait dans la nécessité. Ici, c'est librement qu'à chaque instant nous préférons le mal au bien, encore que ce qui est de Dieu non seulement ait été, mais demeure toujours mis à notre disposition : τὰ μὲν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν τε ὑπῆρξε καὶ ὑπάρξει. Ce n'est pas la perspective de Jésus ben Sira, mais c'est exactement celle du Deutéronome [L. C.].

XXIII. — OCCIDENT ET ORIENT

(Chapitre VIII, p. 345).

Ainsi, comme le monde iranien rejoint la Chine par le Turkestan (Pelliot), comme le groupe celte s'apparente d'une part au groupe italique (H. Hubert), d'autre part au monde indo-iranien (Vendryès) (1), de même le monde gréco-romain se rapproche du monde hindou, non seulement quant à l'art (A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhara,* Paris, 1905-1923), mais quant à la pensée : c'est ce que Th. Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce,* t. I, Lausanne, 1904) a montré pour le culte des Mânes, qui est celui des Pères (*pitáraḥ*) (p. 33) ; pour le cycle de Pythagore, qui paraît être la *roue* de l'hindouisme (p. 139) ; pour la doctrine de Mélissos, qui se retrouve dans les *Védanta* (p. 221). Cf. aussi Rohde, *Psychè,* éd. française, p. 364 sur les Orphiques, le κύκλος τῆς γενέσεως (ὁ τῆς μοίρας τροχός) = *rota fati et generationis*), l'ἀποκατάστασις τῶν ἁπάντων ; p. 386 sur l'instabilité du complexe de l'âme chez Héraclite et les Jaïna ; F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942, pp. 104 et 177 sur l'ascension du souffle vital (*prāna, ātman*) au travers des airs vers la Lune, pour finalement se fondre en Brahman, premier principe, Etre éternel ; J. Bidez, *Eôs,* sur Platon et le monde oriental ; cf. aussi René Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, 1938.

Mais — et c'est ce que n'ont pas su distinguer certains de ces auteurs, notamment M. René Berthelot, — autant les conceptions philosophiques et religieuses des Grecs et des Romains se rapprochent de celles de l'Inde, autant s'éloigne des unes et des autres

(1) Et aussi H. Hubert, notamment par l'interprétation du vase de Gundestrup (Jutland) au musée de Copenhague, qui serait un chaudron à cervoise sacrée, celle-ci étant considérée comme équivalent du *sôma* = *haôma,* pour une cérémonie analogue au Yasna ; peut-être aussi du κυκεών grec (*Il.* 11, 624, 641 ; *Od.* 10, 234 ; cf. Loisy, *Mystères* [2], p. 69).

et apparaît plus original le mouvement qui devait aboutir à la conception chrétienne de la vie éternelle (cf. *infra*, N. C. XXVIII, *Erôs et Agapè*) [L. C.].

XXIV. — CONNAISSANCE PAR NON-SAVOIR (Chapitre VIII, p. 347).

« Comme il (= le premier Principe) n'est rien de déterminé, nous ne pouvons dire ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas ». Plotin, *Enn.* 5, 3, 14 (Bréhier, p. 68) : καὶ γὰρ λέγομεν ὅ μή ἐστιν. ὅ δέ ἐστιν οὐ λέγομεν... 5, 3, 17 (p. 73) : πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο ; Ἄφελε πάντα [cf. *infra*, p. 430, note 1, ps.-Denys]. Cette idée n'appartient pas en propre à Plotin; elle est déjà chez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 5, 11 (Stählin, t. II, p. 374) : οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες. Quoique Stählin n'en indique pas la source, il est peu probable qu'elle y soit originale, et il se peut qu'elle remonte à Philon (1) ou plus haut encore.

D'où qu'elle vienne, elle était appelée à une immense fortune : c'est d'elle en effet qu'est née la doctrine scolastique de l'inconnaissabilité de Dieu, qui devait un jour ébranler, presque évincer le dogme paulinien et johannique que Dieu est essentiellement connaissable parce que son essence est l'Amour, non pas ἔρως, mais ἀγάπη = *caritas,* c'est-à-dire amour désintéressé, don de soi, dénué de toute convoitise (*infra,* N. C. XXVIII, *Erôs et Agapè*). Et c'est la plus grande aventure qu'ait jamais courue le christianisme.

La théorie de la connaissance par non-savoir a été introduite dans l'Eglise chrétienne, après Clément d'Alexandrie, par le ps.-Denys, *Hiér. cél.* 2, 3 (*PG.* 3, col. 140 *d*) : ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον ἀποκαλούντων, καὶ τὰ ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἐστί.

Dans l'Eglise orientale, où elle se présente sous la forme de l'ἀπόφασις, connaissance par négation, ou, comme dira plus tard en Occident Nicolas de Cuse (2), « docte ignorance », elle est pratiquement compensée par la doctrine de l'effusion des énergies (Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, in-16°, Paris, 1944), suivant laquelle Dieu n'étant pas seulement incompréhensible comme chez S. Augustin (3)

(1) Cf. Philon d'Alexandrie, *De mutat. nom.* 1 (10), sur *Ex.* 33[23], ὄψει τὰ ὀπίσω μου · καὶ τί θαυμαστὸν εἰ τὸ ὂν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον, ὁπότε καὶ ὁ ἐν ἑκάστῳ νοῦς ἄγνωστος ἡμῖν ; τίς γὰρ ψυχῆς οὐσίαν εἶδεν ; c'est l'idée qui dominera la théologie scolastique. E. Bréhier, *Idées philos. et relig. de Philon* [2], 8°, 1925 : il faudrait, pour comprendre Dieu, devenir Dieu soi-même, fr. Mangey II, 651 ; car lui seul peut se comprendre, *De praem. et poen.* 6. — Cf. *Odes Salom.* 26 [12].

(2) Nicolas de Cuse, *De docta ignorantia,* 1440.

(3) S. Augustin, *In Joh. Ev.* 63 : *Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est* ; *ut inventus quaeratur, immensus est... Et invenientem capaciorem facit ut rursus quaerat impleri ubi plus capere coeperit... Hic autem semper quaeramus, et fructus inquisitionis non sit finis inquisitionis.* — Cf. aussi S. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse,* A rapprocher (*Mages hellén.* I, 229, à propos d'ἄγνωστος θεός) de Lactantius Placidius et *Recogn. clement.*, en notant que ἀκατάληπτος (= *incomprehensibilis*) et ἄγνωστος (= *incognitus*) ne sont pas synonymes : le Dieu ἀκατάληπτος n'est pas *inconnu,* mais *à connaître* progressivement et indéfiniment, d'une connaissance qui ne sera jamais adéquate à son objet. L'anaphore de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysost. appelle Dieu ἀκατάληπτος : elle ne l'appelle pas ἄγνωστος.

mais radicalement inconnaissable en son essence (Lossky, *l. c.* pp. 23, 29, 32, 83), est cependant connu grâce aux énergies divines (p. 68) qui par leur rayonnement manifestent aux créatures τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ (*Rom.* 1 19), tout ce qui de Dieu leur peut être connu (Lossky, *lc.* pp. 83, 85, 159). Cette manifestation de Dieu par les énergies est *totale* (p. 83). « Totalement inconnaissable dans son essence, Dieu se révèle donc *totalement* dans ses énergies, qui ne divisent point sa nature en deux parties — connaissable et inconnaissable, — mais signalent deux modes différents de l'existence divine, dans l'essence et en dehors de l'essence »; *ibid.* : ainsi « la Trinité demeure en nous réellement par ce qu'Elle a de communicable, par les énergies communes aux trois hypostases, c'est-à-dire par la grâce », en sorte qu'en fin de compte, chaque âme travaillant avec la grâce à se dilater et à se transcender (p. 6) (1), le Saint-Esprit (p. 238) « supplée à toutes les insuffisances, fait dépasser toutes les limitations, confère à la connaissance de l'Incognoscible la plénitude de l'expérience, transforme les ténèbres divines en lumière dans laquelle nous communions avec Dieu ». Nous sommes ici plus près, du moins en apparence, de Jamblique (*supra,* p. 377), que du pur intellectualisme de Plotin qui n'attend aucun secours étranger à lui-même (*supra,* p. 360). Je dis : du moins en apparence, parce qu'il y a loin de la théurgie de Jamblique — qui est une magie divine sans doute, mais une magie tout de même (*supra,* p. 374), — à l'action spirituelle de l'Esprit divin comme se la représente l'Eglise orientale ; Lossky, *lc.* p. 238 : sans le Saint-Esprit « les dogmes seraient des vérités abstraites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement, au lieu d'être des mystères révélés, des principes d'une connaissance *nouvelle* s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation de réalités qui surpassent tout entendement humain ».

En Occident au contraire, la notion d'apophase venue à la fois de S. Jean Damascène et du ps.-Denys traduit d'abord par Hilduin, Abbé de Saint-Denys, puis par Jean Scot Erigène (*supra,* p. 384), s'aggrave non seulement par un retour délibéré à l'Aristotélisme, mais par une théorie de l'analogie qui réduit la connaissance des choses divines à n'être plus qu'un mimétisme de connaissance (2) et qui n'a de commun que le nom avec celle qui fleurit chez S. Augustin et dont a peut-être abusé S. Bonaventure.

S. Thomas d'Aquin entend répondre à la question posée par Aristote, *Anal. post.* 2, 1 (éd. Didot, I, p. 153) : γνόντες δὲ ὅτι ἔστι (*première question*), τί ἐστι ζητοῦμεν (*seconde question*). A cette seconde question S. Thomas fait deux réponses :

Première réponse : Si nous ne pouvons savoir, au sujet de Dieu, ce qu'il est, du moins pouvons-nous savoir ce qu'il n'est pas, *Contra Gent.*, 1, 30 : *Non enim de Deo capere quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex praedictis patet* ; *ibid.* 1, 14 : *et sic ipsam* (= divinam substantiam) *apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliquam habemus notitiam cognoscendo quod non est*;

(1) Même idée dans l'Islam : c'est le *šarḥ al ṣadr,* dilatation de la poitrine, ouverture du cœur, *Qor.* 39[23] : « Celui dont Dieu a dilaté le cœur pour l'Islam... ». Et aussi 6[125] et 94[1]. — Sur la grâce, *Qor.* 4[172] : « Ceux qui croient et qui font le bien, Il leur paiera exactement leur salaire, et Il y ajoutera de sa Grâce ». 4[174] : « Ceux qui croient en Dieu et cherchent protection auprès de Lui, Il les fera entrer dans sa Miséricorde et Grâce, et Il les guidera vers Lui par un droit chemin ».

(2) Cf. B. Desbuts [Bernard Landry] *La notion d'analogie d'après S. Thomas d'Aquin,* dans *Ann. de Philos. chrét.*, janvier 1906, p. 377 ; et Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas,* in-8°, Paris, 1908, 3e éd. 1936.

S. Theol., 1, 3 (début) : *sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.* Pour cette première réponse S. Thomas se réfère lui-même (*S. Theol.* 1, 2, 2) à S. Jean Damascène, *de Fide orthod.* 14 (*PG.*, 94, col. 797) : ὅτι μὲν οὖν ἔστι θεός, δῆλον. Τί δέ ἐστι κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον. *Ibid.* col. 800 : ταῦτα γὰρ οὐ τὸ τί ἐστιν σημαίνει, ἀλλὰ τὸ τί οὐκ ἐστί. C'est la pure tradition plotinienne du ps.-Denys. Mais S. Thomas ne s'y tient pas dans l'autre réponse qu'il donne, empreinte, celle-ci, d'un agnosticisme radical :

Seconde réponse : Dieu est inconnaissable. Non qu'il faille dire — S. Thomas rejette expressément cette proposition — *S. Theol.* 1, 12, 1 (éd. Vivès, t. I, p. 182) : *Deus est secundum se ignotus* ; mais *Opusc. LXIX*, *super Boeth. de Trin.* (*Opusc.* éd. Vivès, t. VII, p. 347) : ... *dicimur in finem nostrae conditionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus vi<t>ae, et sic, quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est* ; (ce qui est à rapprocher de Maïmonide, *Guide des Égarés,* 1, 58, trad. Munk, Paris, 1856, t. I, p. 241 : « Nous ne saisissons de Lui autre chose sinon qu'Il est, mais non pas *ce* qu'Il est) ; *ignotum,* ici, ne se rapporte pas directement à Dieu, mais à *quid est* (Deus). C'est aussi du même point de vue que *C. Gent.* 3, 49, 5, attribue au ps.-Denys, *in libro de Mystica Theologia,* d'avoir dit que *cum Deo quasi ignoto conjungimur* (1) ; cf. en outre *S. Théol.* 1, 12, 11. Ce complet agnosticisme ne procède directement ni du ps.-Denys ni de Plotin. La source éloignée paraît en être dans le *Parménide* de Platon, 142 A (Diès, p. 78) : οὐδ' ἄρα ὄνομά ἐστιν αὐτῷ (= à l'Un), οὐδὲ λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδὲ αἴσθησις, οὐδὲ δόξα. — οὐ φαίνεται. — Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα, οὐδὲ λέγεται, οὐδὲ δοξάζεται, οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

Sous sa seconde forme, proprement agnostique, et associée à une théorie de l'analogie (*supra,* p. 420) qui exclut toute ouverture de l'âme à la réalité qu'il faudrait atteindre, cette idée a pesé lourdement (*supra,* p. 384) sur la théologie chrétienne dans le monde occidental. Et l'on en retrouve la trace, au moins en tant que formule verbale, chez des esprits dont la propre expérience y était expressément contraire. C'est ainsi que S. Jean de la Croix, pour qui le mariage mystique n'est pas une actuation, mais l'union de deux volontés, qui élève l'âme humaine à la divinité par participation, n'en a pas moins écrit, *Subida* 3, 2 (Silv. t. II p. 241) : *Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es...* Et chez Pascal lui-même, *Pensées,* Brunschvicg, fr. 233 : « Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir *ce* qu'il est ». C'est de ce point qu'il faut partir pour comprendre comment s'est contaminée et altérée, sous la double influence de Plotin et d'Aristote, la notion paulinienne de la vision béatifique. Cf. *infra* N.C. XXIX, *Vision béatifique* [L.C.].

(1) Probablement PG. 3, col. 997 B : καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστους ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.

XXV. — CEREMONIES DU BAPTEME CHRETIEN (Chapitres V et VIII).

Supra, pp. 265 et 357 sur l'*illumination* dans les Mystères et selon Plotin (1). Il n'est pas exclu que cette idée de l'illumination ait exercé quelque influence sur les cérémonies du baptême chrétien. Déjà l'*Epitre aux Hébreux*, 6[4], 10[32] applique aux baptisés le titre de φωτισθέντες, peut-être par référence à *II Cor*. 4[6] : τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου... πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ χριστοῦ. Et aussi *Ephés*. 5[14] : *καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν / καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ χριστός* (cf. Loisy, *La naissance du Christianisme*, Paris, 1933, pp. 285, ss.). Chez Clément d'Alexandrie, *Paedag*. I, 6, 26, 1 (Stählin, t. I, p. 105) φώτισμα signifie baptême : βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, *ib*. 26, 2 φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται (cette allusion à l'ἐποπτεία est très significative, surtout si on la rapproche de *Protrept*. 12 ; *Strom*. 5, 11 ; cf. déjà *II Petr*., I[16]) ; *Paedag*. 30, 1 : μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον. Il en est de même chez le ps.-Denys, qui s'en explique comme suit dans *Hiér. eccl*. 3, 1 (*PG*. 3, col. 425 A) : οὕτω δὴ καὶ τὴν ἱερὰν τῆς θεογενεσίας τελετήν, ἐπειδὴ πρώτου φωτὸς μεταδίδωσι, καὶ πασῶν ἐστιν ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγιῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ τοῦ φωτίσματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν.

Les mots mêmes de φωτισμὸς et de φώτισμα sont restés chez les Grecs synonymes de βάπτισμα. Et dans le rit romain, lors de la célébration solennelle du baptême pendant la nuit pascale, il est dit dans la préface de bénédiction du cierge : *et nox illuminatio mea in deliciis meis* (cf. *Ps*. 139 [11-12]). Ces expressions sont à rapprocher de ce que dit Lucius de son initiation aux mystères d'Isis (Apulée, *Métam*. 11) : ... *diem qui dies ex ista nocte nascetur*... (2).

D'autres ressemblances sont aussi frappantes : « Le « compétent », qui s'est, comme le myste (*supra*, p. 358), entièrement dépouillé de ses vêtements pour son initiation (3), reçoit après l'immersion une robe blanche : *accipe vestem candidam* (4), et un cierge : *accipe lampadem ardentem*... : ainsi Lucius était porteur d'un flambeau : *at manu dextra gerebam flammis adultam facem*, et tout de blanc vêtu : *sume jam vultum laetiorem, candido isto habitu tuo congruentem*. Tel était aussi, comme celui du clergé

(1) Comparez *Asclepius* 32 (C.H. Nock-Festugière, p. 341) : *Sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine*. Cf. Bousset, *Kyrios Christos*, pp. 108-203.

(2) Dans la même Préface de bénédiction du cierge pascal, *a vitiis sacculi et caligine peccatorum segregatos* rappelle étrangement Lactance, *Institut*. 78, se référant à Hystaspe : *descripta iniquitate saeculi hujus extremi pios ac fideles a nocentibus segregatos* (*Mages hellén*., t. II, p. 370 et *Fin du Monde*, pp. 84, note 2, et 85).

(3) Le baptizand se dépouille non seulement parce qu'il va se baigner, mais aussi pour prouver qu'il ne conserve sur lui aucun amulette. C'est une garantie ajoutée aux exorcismes. Très significatif est à ce point de vue le texte d'Hippolyte, *Trad. apost*. 21 (p. 49 Botte) : « Qu'ils se déshabillent... Qu'on baptise ensuite les hommes adultes, et enfin les femmes, après que celles-ci ont délié leurs cheveux et déposé leurs bijoux d'or : que personne ne descende dans l'eau avec quelque chose d'étranger ».

(4) Au rite byzantin, pendant qu'on revêt de sa robe blanche le nouveau baptisé, le chœur chante : χιτῶνά μοι παράσχου φωτεινόν, ὁ ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον (Εὐχολόγιον τὸ μέγα, éd. de Venise, 1891).

chrétien, le vêtement de l'hiérophante (1). Enfin il n'est pas jusqu'à la forme du congé qui ne soit, de part et d'autre, sensiblement la même : λαοῖς ἄφεσις chez Apulée, *Ite, missa* (= missio) *est* dans l'Église chrétienne (2).

Mais là ne se bornent pas les analogies rituelles de l'initiation dans le Christianisme et dans les Mystères. La catéchèse, la « tradition » du *Pater* et du Symbole de la foi sont comparables à la communication du discours sacré, ἱερὸς λόγος (*supra* p. 237) (3) ; la renonciation à Satan et la « reddition » du Symbole, aux λεγόμενα (*ibid.*) (4). L'initiation, comme le baptême, comportait des onctions, qui de part et d'autre s'appelaient également σφραγῖδες (*supra,* p. 300) comme dit S. Athanase à propos de l'Esprit, *ad Serap.* I, 23 (*PG.* 26, col. 585 *AB*) : χρίσμα καὶ σφραγίς (5). Il y avait aussi dans les Mystères une imposition de tatouages, στίγματα (*supra,* p. 255 et p. 300 ; et *Relig. orient.*[4], p. 215) (6), par exemple une feuille de lierre pour les mystes de Bacchus

(1) Plutarque, *De Iside,* 3, p. 352 C ; 4, p. 352 D ; cf. *Fouilles de Doura-Europos,* p. 58 ; et *Egypte des Astrol.,* p. 118, avec la note 4. L'on ne peut s'empêcher de relever à ce propos l'étrange phrase où Tertullien assimile au vêtement d'Osiris le linge dont le Christ johannique se ceint pour laver les pieds de ses apôtres, *De cor.* 8 (*PL.* 2, col. 88) : *et cum linteo circumstringitur, propria Osiridis veste.*

(2) A rapprocher aussi de la vieille formule romaine *ilicet,* cf. Donat sur *Phorm.* 208 : « Semper *ilicet* finem rei significat, ut *actum est.* Sic judices de concilio dimittebantur, suprema dicta cum praeco pronuntiasset *ilicet,* quod significat *ire licet* ».

(3) Déjà Philon d'Alexandrie employait la terminologie des Mystères : il appelle Moïse ὁ ἱεροφάντης (*Comment. allég. des saintes Lois,* 3, 52, 151) et les livres de la Loi : ὁ ἱερὸς λόγος (*ibid.* 3, 56, 152).

(4) Le rituel byzantin du baptême encore en usage aujourd'hui indique que si le nouveau baptisé est un barbare, c'est son parrain qui, pour la triple renonciation à Satan, répond à sa place : καὶ ἀποκρίνεται πρὸς ἕκαστον ὁ κατηχούμενος, ἢ ὁ ἀνάδοχος αὐτοῦ, εἰ ἐστὶν ὁ βαπτιζόμενος βάρβαρος ἢ παιδίον, καὶ λέγει · ἀποτάσσομαι. Il n'a jamais certes été question de refuser le baptême aux barbares comme on leur refusait l'initiation aux Mystères (*supra,* p. 240). Mais l'on voit, à cette disposition du rituel byzantin, l'importance suprême qui s'attachait, dans le Christianisme comme dans les Mystères, au ἱερὸς λόγος et aux λεγόμενα (*supra,* p. 237). — On pourrait aussi rapprocher des σύμβολα confiés au nouvel initié pour qu'il les emportât chez lui (*ibid.*) l'usage qui permettait aux chrétiens de conserver chez eux l'eucharistie, s'il était sûr, comme tend à le penser dom Botte (*Trad. apost.* d'Hippolyte, p. 23) que le vase que les baptizands doivent « apporter pour l'eucharistie » fût destiné à cet usage (§ 20, p. 49). Mais le point est au moins douteux. Il s'agit vraisemblablement des ampoules contenant vin, lait, miel, « huile d'eucharistie » (ou d'action de grâces) (§ 21, p. 49), pour l'oblation qui est expressément prévue de la part des nouveaux baptisés au § 20 (p. 49) : « car il est convenable que celui qui en est digne offre alors l'oblation ».

(5) Voici le texte d'Athanase : εἰδὲ τὸ πνεῦμα χρίσμα καὶ σφραγίς ἐστιν... ἡ δὲ σφραγὶς τὴν μορφὴν χριστοῦ τοῦ σφραγίζοντος ἔχει, καὶ ταύτης οἱ σφραγιζόμενοι μετέχουσι, μορφούμενοι κατ' αὐτήν... οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι, εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα ὥς εἶπεν ὁ Πέτρος (*II Petr.* 1 [4]), καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι. — En faisant les onctions de chrême (μύρον) pour la confirmation du nouveau baptisé, le prêtre byzantin dit : σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν. Sur ces termes, σφραγίς etc. Cf. G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien, Berlin,* 1891.

(6) Cf. aussi Perdrizet, *Rev. des Et. anc.,* XII, 1910, pp. 236 ss. ; *A. Relgw.,* XIV, 1911, pp. 54, à 129 ; Graillot, *Cybèle,* p. 182 et 297.

(*supra*, p. 252 et *Stèle du danseur d'Antibes*, p. 31) (1). Or la même pratique se retrouve chez les Jacobites et chez les Abyssins, qui impriment au fer chaud une croix sur le front ou le bras de l'enfant, les premiers avant, les seconds après le baptême (J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, 1697, t. II, pp. 95-96). Les Syriens catholiques portent encore aujourd'hui ces signes ; mais, si je les ai bien vus, tatoués à l'aiguille et non pas au fer chaud (2). Ce tatouage est dans les deux cas, comme chez les primitifs (Chantepie, *Manuel d'hist. des relig.*, pp. 18 et 31) et les Hindous *Ramānujas* (*ibid.* p. 425), la marque de l'appartenance au dieu (3). La tradition en est ancienne dans le paganisme: Hérodote, 2, 113, raconte qu'il y avait aux bouches du Nil un temple d'Héraklès où les esclaves en fuite pouvaient trouver asile et même obtenir l'affranchissement s'ils acceptaient de recevoir les marques sacrées du dieu : ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἠιόνος, τὸ καὶ νῦν ἐστι, Ἡρακλέος ἱρόν, ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτεο ὦν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.

La messe qui suit le baptême achève, comme le banquet des Mystères (*supra*, p. 237-238) d'incorporer le néophyte à la communauté ; Ps.-Denys, *de Eccles. Hier.* 2, 1, 7 (*PG.* 3, col. 296 D) : ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος, μέτοχον ἀποφαίνει λοιπὸν τῆς ἱεροτελεστικωτάτης εὐχαριστίας. Et dans ces circonstances il n'est pas aussi certain que l'avait cru Duchesne (*Origines du culte chrétien* [5], p. 354, note 4, contre Usener, *Milch und Honig*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVII, p. 177 = *Kleine Schriften* IV, p. 413 ss.), que le μελίκρατον qui était administré aux nouveaux chrétiens après leur première communion (Tertullien, *Adv. Marc.* I, 14 ; Hippolyte, *Trad. apost.* § 23, p. 54

(1) Cf. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée* dans *Annales de l'Est*, XXIV, 1 ; et Wilamowitz, *Nordische Steine* dans *Abhandl. Akad. Berlin*, 1909.

(2) Sur le tatouage à l'aiguille rougie au feu, cf. Loisy, *Mystères* [2] p. 104, d'après Prudence, *Peristeph.* 10, 1076 à 1085, pour les prêtres de Cybèle et d'Attis : *quid, cum sacrandus accipit sphragitidas ? / Acus minutas ingerunt fornacibus*, etc.

(3) Cette appartenance s'exprimait chez les Juifs par la circoncision (Loisy, *Religion d'Israël* [3], p. 107 et *Sacrifice*, p. 386 ; et pour la circoncision des esclaves *goïm*, cas particulièrement significatif, A. Cohen, *Le Talmud*, Paris, 1933, p. 256). Il se peut toutefois que tel n'ait pas été le sens primitif de ce rite. On pourrait y voir initialement un simulacre de castration. Cf. l'emploi de part et d'autre d'un couteau de silex, *Ex.* 9 $^{24-26}$ avec le commentaire de Loisy, *Relig. d'Israël* [3] p. 91 pour la circoncision ; à rapprocher, pour la castration, de Clément d'Alexandrie, *Protrept.* 2, 15 ; cf. aussi Graillot, *Cybèle*, p. 296. Pour l'élimination du métal, cf. *supra*, p. 391, note 6. — L'appartenance au dieu pouvait aussi, dans les temples égyptiens, se marquer par le port de chaînes (*Egypte des Astrologues*, p. 150, avec la note 3 et *Ps. de Salom.* 2 ^{6}, ed. Viteau, avec la note). Cette coutume s'est perpétuée, ou plutôt sporadiquement renouvelée, dans le christianisme. On sait que Pascal et le diacre Paris, entre autres, portaient sur la peau une ceinture en mailles de fer. D'autre part Bérulle refuse aux carmélites françaises l'autorisation de s'enchaîner à l'exemple de certaines confréries espagnoles (Dagens, *Correspondance de Bérulle*, I, p. 194, pièce 109) : « Je ne désire pas autoriser cette charge des chaînes que vous m'avez envoyées ». Et, preuve que la coutume était ancienne, il se réclame de l'autorité de S. Grégoire le Grand, *Dial.* 3, 16, qui rapporte que S. Benoît avait dit à S. Marcius : *Si servus Dei es, non teneat te catena ferri* (Bérulle *haec catena fabri*) *sed catena Christi*. Cf. encore pièce 295, lettre du P. Bertin à Michel de Marillac (Dagens, t. II, p. 155) : « Et il y a quelque temps qu'on demanda ici [*à Rome*] l'approbation de sa Sainteté d'une confrérie ou congrégation des *Esclaves de la Vierge*, lesquels, pour marque, portent une chaîne au col et une au bras ; et sa Sainteté les a renvoyés et n'a voulu donner l'approbation ».

Botte) (1), ne trahisse aucune influence, aucune réminiscence des Mystères. Sans doute dérive-t-il, — le texte de sa bénédiction en fait foi (2) — des ruisseaux de la Terre promise (*Ex.* 3 17, etc). Mais il peut aussi néanmoins, sans être à proprement parler un emprunt aux bacchanales (cf. *supra,* p. 254), appartenir au fonds commun des banquets sacrés. Le concile de Constantinople in Trullo (692), canon 57 (Mansi, 11, col. 969) interdit d'apporter en offrande à la messe du lait et du miel : ὅτι οὐ χρὴ ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις μέλι καὶ γάλα προσφέρεσθαι. Ici la défense est absolue. Le troisième concile de Carthage au contraire (397), canon 37 (Mansi, 3, col. 734), autorisait cette oblation, mais le jour de Pâques seulement, et sous la condition qu'elle fît l'objet d'une bénédiction particulière (cf. *supra,* p. 423, note 4) distincte de l'eucharistie : *ut in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil offeratur quam quod ipse Dominus tradidit, hoc est panis et vinum aqua mixtum. Primitiae vero, seu* lac et mel *quod uno die solemnissimo in infantum mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habeant propriam benedictionem, ut a sacramento Domini corporis et sanguinis distinguantur* (3). L'importance de ce canon apparaîtra clairement à qui voudra bien se

(1) *Barn.* 6 ; Tert. *De Cor.* 3 ; *Adv. Marc.* 1, 14. — C'est un rite propre à Rome et Alexandrie (Duchesne, p. 359) qui survit encore aujourd'hui chez les Coptes et les Ethiopiens (Duchesne *l.c.*, p. 349, et H. Denzinger, *Ritus Orientalium,* in-8, 1863, t. I, p. 37). Il a disparu de bonne heure à Rome, peut-être supprimé par S. Grégoire le Grand (Duchesne, *l.c.* p. 333, note 2, d'après Usener, *l.c.*). Mais l'oraison pour la bénédiction du lait miellé [cf. la note suivante] a subsisté au cérémonial du Samedi-saint de Pâques dans le *Pontifical romano-germanique* (Hittorp, *De div. cath. Eccl. offic.*, éd. de 1610, col. 87 CD) ; dans le *Pontifical romain du XII*e *s.* (éd. Andrieu, *Studi e Testi* 86, p. 262) ; dans le *Pontifical de la curie romaine au XIII*e *s.* (id. *St. e T.* 87, p. 453) ; et jusqu'au XIVe siècle dans le *Pontifical de Guillaume Durand* (id. *St. e T.* 88, p. 539), ancêtre immédiat de l'actuel *Pontifical romain,* d'où elle a été éliminée. — Moléon, *Voyages liturgiques de France,* Paris, 1752, p. 30, dit que de son temps à Saint-Maurice de Vienne, le lundi de Pâques, avant les vêpres, le clergé se réunissait à l'archevêché, où il trouvait « des tables garnies de *miel* et d'autres choses avec du vin », ce qui est en rapport avec l'*introït* de la messe du jour : *introduxit vos in terram fluentem lac et mel.*

(2) *Sacramentaire léonien,* éd. Feltoe, p. 15, messe du samedi de Pentecôte pour les nouveaux baptisés (= Muratori, t. I, col. 318).

(3) C'est de ce canon 37 du troisième concile de Carthage que provient la lettre apocryphe adressée « à tous les orthodoxes » par le pape Alexandre Ier, « cinquième successeur de S. Pierre », Mansi, t. I, col. 638 : « In sacramentorum quoque oblationibus qui inter missarum solemnia Domino offerantur, passio [col. 639] Domini miscenda est, ut ejus cujus corpus et sanguis conficitur, passio celebretur, ita ut, *repulsis opinionibus superstitionum, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificiis offerantur.* Non debet enim (ut a patribus accepimus et ipsa ratio docet) in calice Domini aut vinum solum, *aut aqua sola* offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione sua profluxisse legitur ». Mais le sens primitif s'en est à peu près effacé. L'auteur ne pense plus ici (sauf en ce qui concerne l'eau pure) à l'ancienne coutume (qui pourtant explique l'incise *repulsis opinionibus superstitionum*) de consacrer autre chose que du pain et du vin, mais seulement à celle qui avait persisté, qui persiste encore aujourd'hui chez les Arméniens grégoriens, de consacrer du vin pur au lieu de vin trempé. C'est avec ce sens rétréci que le texte du ps.-Alexandre Ier est passé d'une part au XIe siècle chez Bernon de Constance, *Micrologue,* ch. 10 (*PL.* 151, col. 983) : « sanctus Alexander, Papa quintus a beato Petro, constituit ut panis tantum et vinum aqua mixtum in sacrificio Domini offeratur, quia de latere Domini sanguis et aqua simul profluxerunt » ; et d'autre part dans la bulle *Exultate Deo* du 22 novembre 1439 (*Decretum pro Armenis*) (Denzinger 10, 1908, no 698,

rappeler la lettre de Jean Diacre à Sénaire (*PL.* 59, col. 405 CD) : *quod autem quaesistis, cur* in sacratissimum calicem lac mittatur et mel, et Paschae sabbato cum sacrificiis offeratur, *illud in causa est quia scriptum est in V. T.* (Lev. 20^{24}) : ... *Introducam vos in terram ... fluentem lac et mel ... Baptizatis ergo hoc sacramenti genus offertur, ut intelligant quia non alii, sed ipsi, qui participes fiunt corporis et sanguinis Domini terram repromissionis accipient* ... (406 A) : *ut nutriti talibus sacramentis incorruptionis perpetuae mysteriis consecrentur.* Là est peut-être l'explication de ce canon du IIIe concile de Braga (Mansi 11, col. 154) qui, en 675 interdit de substituer le lait au vin dans la célébration de l'eucharistie : *lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare... Cesset ergo lac in sacrificando offerri* (1). Cf. à ce propos l'écrit gnostique *Livre de la prière d'Azeneth,* où un ange substitue au pain que celle-ci apporte pour le sacrifice, un rayon de miel qu'il qualifie « pain de vie » (Batiffol, *L'Eucharistie* ^{5}, 1913, p. 190, note 3).

Jean Diacre semble dire que l'on mêlait le lait et le miel dans le calice avec le vin et l'eau lors de la cérémonie de la nuit pascale. Un tel mélange est connu de Virgile, *Géorg.* 1, 344 : « *Cui tu lacte favos et miti dilue Baccho* ». Saint Jérôme connaît aussi de semblables mixtures, mais il parle tantôt de lait et de miel, tantôt de vin et de lait, *Contra Lucifer.*, 8 (PL. 23, col. 164) : « ...velut in lavacro ter caput mergitur, deinde egressos *lactis et mellis* praegustare concordiam ad infantiae significationem die dominico et omni Pentecoste » ; *In Is. proph.* (*PL.* 24, col. 529 C) : « Et ut non solum *vinum* emamus, sed et *lac,* quod significat innocentiam parvulorum, qui mos ac typus

pp. 239-240). — Sur la consécration d'eau pure au lieu de vin trempé, cf. A. Harnack, *Brot und Wasser* (T. U. VII, 1892) contredit par Batiffol en ce qui concerne Justin, *Dict. d'Arch. chr.* s. v. « Aquariens » ; sur la consécration de pain et de fromage (ou peut-être de lait), Philastre, *Haer.* 74 (*PL.* 12, col. 1186) et Epiphane, *Haer.* 49, « Artotyrites » ; et *Passio S. Perpetuae,* 4 (Robinson, p. 68) : « Et clamavit (Pastor ovium) me, et de caseo (ἐκ τοῦ τυροῦ) quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam (ὡσεὶ ψωμίον) ; et ego accepi junctis manibus et manducavi. Et universi circumstantes dixerunt Amen ».

(1) Il est interdit par le même canon *pro vino botrum offerre,* et de donner au peuple *eucharistiam vino madidam pro complemento communionis.* Cf. sur le même sujet Conc. in Trullo (692) [*supra* p. 425] canon 28 (Mansi, 11, col. 956). — Peut-être faut-il voir dans cet usage du lait, qui représente le fruit des mamelles divines — « pour qu'ils boivent mon lait saint », dit le Père éternel dans *Odes Salom.* 8^{17}, « et qu'ils en vivent » — un rite d'adoption par lequel le baptisé devient, dans le Christ, fils de Dieu et par là même héritier de la vie éternelle (*Gal.* 4^{6-7}). Pour éclairer cette idée, l'on peut comparer — *mutatis mutandis* — ce que le Bayan, trad. Fagnan, Alger, 1901 (dans E. F. Gautier, *Siècles obscurs du Maghreb,* Paris, 1927, p. 251) rapporte de l'adoption de Khaled par la Kahéna. Elle lui dit : « je veux te donner de mon lait pour qu'ainsi tu deviennes le frère de mes deux fils ; ... chez nous tous Berbères, la parenté de lait confère un droit réciproque d'hérédité ». Alors elle fit avec de l'huile et de la farine d'orge une pâte qu'elle se mit sur les seins, et elle la fit manger ensemble à ses fils et à Khaled. Et elle leur dit : « Vous êtes devenus frères ». — Sur ces équivalences et substitutions, cf. *supra,* pp. 25, 27, 33 ; et en outre Jaussen, *Coutumes des Arabes,* 1908, p. 101 : à côté du tombeau de Qofṭān, on dispose un tas de terre et l'on dit : « Ceci, c'est le riz » ; une pierre que l'on a brisée, et l'on dit : « Ceci, c'est la viande pour le mort » ; et l'on dessine, à son usage, un sabre, un fusil et un pistolet. Cf. aussi le bouc émissaire substitué au peuple (*Lév.* 16^{20-22}) ou le rachat du premier-né de la femme dû comme tous les autres à Yahweh (*Ex.* 22^{29-30}), puis obligatoirement racheté (*Ex.* 13^{13} et 34^{19}) moyennant cinq sicles d'argent (*Nu* 18^{16}). — Sur le lait, cf. Salluste philos., *De diis et mundo,* 4.

in occidentis Ecclesia hodie usque servatur ut renatis in Christo *vinum lac*que tribuatur ». C'est aussi ce qui ressort clairement du témoignage de Clément d'Alexandrie, *Paed.* 1, 6, qui s'explique longuement, non seulement sur le mélange d'eau, de lait et de miel (1, 6, 52 ; 1, 6, 50, 4) mais sur l'addition de ce lait au vin, 1, 6, 51, 1 (Stählin, I, p. 120) : καὶ μὴν ἐπιμίγνυται τὸ γάλα καὶ οἴνῳ τῷ γλυκεῖ, ἐπωφελὴς δὲ ἡ μίξις... ἐξορροῦται γὰρ ὑπὸ τοῦ οἴνου τὸ γάλα, καὶ σχίζεται. Quant à Hippolyte, il dit expressément qu'il y avait durant la nuit pascale quatre oblations distinctes, qu'il énumère dans cet ordre (§ 23, pp. 53-55) : « panem... calicem vino mixtum... lac et mel mixta simul... aquam ». L'ordre de présentation est ensuite inversé lorsqu'il énumère les diacres porteurs des coupes : « primus qui tenet aquam, secundus qui lac, tertius qui vinum ». — Cf. *Odes de Salomon* 19^{1} ; 4^{10} ; 8^{17} ; 30^{1} ; 40^{1}, lait, miel, eau, le Fils étant la coupe.

Des traces de l'ancien état de choses ont longtemps subsisté : une de mes grands-mères, née en 1825, m'a raconté que dans son enfance, donc vers 1835, le curé de Crézancy (Aisne), son village natal, un jour de l'année que je crois être le 6 août, fête de saint Sixte et de la Transfiguration, pressait dans le calice une grappe de raisin. J'avais cru comprendre que c'était avant l'offertoire ; en ce sens, Beleth, *Rational,* 144 (*PL.* 202, col. 147) : « Et notemus quidem Christi sanguinem eadem die (*6 août*) confici ex novo vino, si inveniri possit, *aut aliquantulum ex matura uva in calicem expressa,* et quod racemi benedicantur unde homines communicent » ; d'où Durand de Mende, *Rational,* 7, 22. Mais il se pourrait que ce fût plutôt à la fin du canon, comme il est fait du ζέον dans la liturgie byzantine. Quoique ma grand-mère ne m'ait pas parlé de raisins bénits, il s'agit sans doute ici de la même cérémonie que Moléon (*lc.*, p. 132) signale à Saint-Martin de Tours où, le 6 août, « à la grande messe le célébrant, après ces paroles du canon : *sed veniae, quaesumus, largitor admitte,* bénit les raisins nouveaux présentés sur l'autel par les marilliers, par l'oraison *Benedic, Domine et hos novos fructus uvae* [Muratori, t. I, col. 746], et après avoir dit *in nomine Domini nostri Jesu Christi,* il presse un grain ou deux de raisin dont il fait couler le jus dans le calice avec le précieux sang en disant : *per quem haec omnia...* Ensuite les marilliers vont distribuer les raisins bénits à tous ceux qui sont au chœur. » Il y a dans cette cérémonie deux rites différents :

1° Offrande et distribution, à titre d'eulogie, *pro complemento communionis,* de grains de raisins nouveaux ; cela se retrouve ailleurs : St-Maurice d'Angers (p. 101), Ste Croix d'Orléans (p. 206, le 14 septembre, jour de l'Exaltation de la Croix), Chartres, Toul (p. 434) ; Amiens, Lyon, abbaye de Cluny (De Vert, *Cérémonies de l'Eglise,* 1720, t. IV, p. 236) ; Reims, Saintes (*ib.*, p. 238) ; St Vincent de Metz (cf. Amalaire, *De ecclesiast. officiis,* 1, 12, *PL.* 105, col. 1013 *a,* à propos de la bénédiction de l'huile des infirmes, *in eo loco ubi solemus uvas benedicere*) ; et en Orient (Moléon, p. 447, d'après Goar, pp. 694 à 696) ; cf. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales,* Beyrouth, 1929, p. 257 : « Dans les eucologes syriens et grecs se trouvent des prières que le prêtre récite en bénissant le raisin et les fruits aux deux fêtes de la Transfiguration et de l'Assomption. Leur teneur indique que les susdits fruits étaient distribués pour le repos des âmes des trépassés et donnés en aumône aux pauvres » (1).

(1) Et un peu plus haut (*ib.* p. 257) : « quelques chrétiens d'Alep [encore aujourd'hui] se rendent au cimetière le jour de la fête de l'Assomption, s'assoient sur les tombes de leurs morts, y mangent des raisins et en distribuent aux pauvres ». Ici apparaît un nouvel aspect de ces rites, qui les met en relation directe avec le culte des morts. Vers 1870, les enfants de chœur de Saint-Germain sur Bresle (Somme) quêtaient de maison en maison, disant : « Don-

2° Immixtion de jus de raisins dans le calice avant la communion : c'est le rite qui, déjà conjoint avec le précédent, est condamné et interdit en 675 par le troisième concile de Braga, en même temps que la substitution du lait au vin dans la célébration de l'eucharistie, comme il a été rapporté plus haut (p. 426).

Il est manifeste que nous sommes en tout cela fort loin de l'eucharistie paulinienne et synoptique. Et il est vraiment difficile de n'y pas soupçonner quelque influence des milieux orientaux où se développait le christianisme. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'il faille expliquer le christianisme par les Mystères, en le ramenant, en l'assimilant aux Mystères, ou penser, avec Casaubon, *De reb. sacr. et eccles. exercitat.*, Londres, 1644, que ses rites ont pu leur être empruntés. La ressemblance des cérémonies, parfois peut-être l'identité des formules, n'impliquent nécessairement aucune communauté de *Weltanschauung*. Et il y a, comme il a été dit plus haut (p. 384), entre le néoplatonisme et le christianisme, une antinomie fondamentale (Cf. *infra,* N. C., XXVIII, *Erôs et Agapé*). Mais réciproquement cette antinomie n'empêche pas que des convertis aient pu introduire dans le christianisme des coutumes et même des formes de pensée qui venaient d'ailleurs. Cf. *Relig. orient.*[4], p. X. Les chrétiens eux-mêmes avaient le sentiment que le baptême leur donnait la *vraie* lumière, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (*Io.* 1[9]), comme le chante encore aujourd'hui après la communion la liturgie de S. Jean Chrysostome : εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν· que les mystères chrétiens étaient les *vrais* Mystères, donc aussi des Mystères, mais dont les autres ne devaient être considérés, selon les uns que comme une très fâcheuse préfigure — c'est le cas, semble-t-il, de Clément d'Alexandrie (*Protrept.* 11, 112, 1 (Stählin, I, p. 79) ; cf. Cl. Mondésert, *Cl. A.* Paris, 1944, pp. 208 ss., 227) — selon les autres, comme une parodie démoniaque : ainsi pense Justin lorsqu'il constate des ressemblances un peu troublantes entre la cène mithriaque et la cène chrétienne, *Apol.* I, 66 (*PG.* 6 col. 429), à propos de la consécration du pain et de la coupe : ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν. ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Ainsi encore Tertullien, *de Cor* 15 ; *De praescr. haeret.* 40. [L. C.].

XXVI. — SUR LA PUNITION DES REPROUVES.
(Chapitre VIII, p. 371).

Porphyre dit dans le περὶ Στυγός, probablement d'après Kronios le pythagoricien que « les tourments que subissent les coupables [*insepulti* et impies] viennent de leur ima-

nez-vous à trépassés » ? On leur remettait, qui une miche entière, qui un quignon de pain. Le tout était béni le dimanche suivant au cours de la messe, et vendu aux enchères à l'issue de la cérémonie, pour le produit être affecté à la célébration d'un *Requiem* : c'est du moins ce que mon père me racontait quand j'étais enfant. Il y a encore quelque intérêt à lire sur ces questions et sur les cérémonies des funérailles (*infra* N. C. XXXI), l'essai de Jean-Baptiste Thiers, *De la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts, non confondus avec le pain et le vin qu'on portait sur les tombeaux,* in 16°, Paris, 1781, à la suite du *Traité des cloches*.

gination » (1). A rapprocher de l'enseignement des *Vijnânavâdins* = *Cittamâtravâdins,* suivant lequel c'est par leurs propres actes, non par les démons, que les damnés sont poursuivis : les démons sont des hallucinations des damnés (La Vallée-Poussin, *La morale bouddhique,* Paris, 1927, p. 199). — Ils n'en sont pas moins réels, car l'*acte* est conçu comme une réalité objective, distincte de celui qui l'a produite : « C'est toi seul qui as fait ces mauvaises actions. Seul tu dois en manger le fruit ». (*Majjhima,* 3, 118, *ibid.* p. 195). « L'acte de personne ne périt : c'est le maître de l'acte qui le prend » (*Suttanipâta,* 666, *ibid.* p. 202). Ce qu'on nomme le destin (*daiva*), c'est l'acte ancien » (*Bodhicarya,* 8, 81 ; *Yâjnavalkya,* I, 348, *ibid.* p. 202). « L'acte poursuit celui qui l'a fait comme le veau cherche la vache » (*Mahâbhârata,* 12, 181, 16, *ibid.* p. 203). « Les êtres ont pour propriété leur acte, sont les héritiers de leur acte, ont pour matrice leur acte, ont pour parent et refuge leur acte » (*Majjhima,* 3, 203 ; *Anguttara,* 5, 288, *ibid.* p. 203).

C'est en un sens analogue que le Qoran dit que toute âme est l'otage (peut-être plutôt : le gage ou la caution) de ses actes (*Qor.* 52[21], 74[41]). Mais l'idée est pourtant assez différente. Selon le Qoran l'homme est récompensé pour ses bonnes actions, et puni pour ses mauvaises ; d'où certains théologiens de l'Islam tireront que la rétribution est immanente à l'acte ; cf. Wohayb ibn al Ward, mort en 153/770 (dans Massignon, *Passion d'al Hallâj,* p. 697) : « Le Paradis, c'est louer Dieu, savoir Dieu ; l'enfer, c'est pécher, se satisfaire de sa concupiscence ». Cf. dans le christianisme, Julienne de Norwich, *Revelations of divine Love,* ch. 76 (trad. Meunier, 1910, p. 328) : « Pour l'âme qui voit la bonté de notre Seigneur Jésus, il n'y a selon moi d'autre enfer que le péché » ; et Ruysbroeck, *Sept degrés,* ch. 12 (*Œuvres,* trad. des Bénédictins d'Oosterhout, t. I, p. 249) : « l'amour vit de soi, et est à soi-même sa propre récompense ». Dans le monde indo-iranien au contraire l'acte est objectif, extérieur, on dirait presque transcendant à son auteur, qui en devient le prisonnier et la victime, tel Oreste en proie aux Furies à la fin des *Choéphores* : v. 1053 : οὐκ εἰσὶ δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί. v. 1061 : ὑμεῖς μὲν οὐχ ὁρᾶτε τάσδ'· ἐγὼ δ'ὁρῶ. Dans le même esprit il est dit dans l'*Asclepius* 28 (C. H. II, Nock-Festugière, p. 335) : *praescia etenim omnium rerum divinitate reddentur, perinde ut sunt, pro delictorum qualitatibus poenae.* [L. C.].

XXVII. — VETEMENTS DES AMES

(Chapitre VIII, p. 355)

Supra, pp. 293, 355, 358, 364, 378. — La notion d'*eidôlon* a laissé des traces dans le *Zohar,* 1, 7 A (Pauly, t. I, p. 38) : « ... le paradis inférieur où tous les justes accèdent, leurs âmes revêtues d'enveloppes éthérées ayant la ressemblance avec les corps qu'ils possédaient en ce bas monde » ; 1, 38 B (Pauly, t. I, p. 236) : « Car dans l'Eden inférieur les âmes sont enveloppées de vêtements dont l'essence correspond au

(1) Cf. aussi *Corpus Hermet.*, 10, 20, avec la note de Cumont (Nock-Festugière, t. I, p. 133) qui renvoie à *Rev. de Philol.*, 1920, pp. 230 ss. sur *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers.*

lieu ; les âmes jouissent de ces enveloppes dont elles sont entourées, aussi longtemps que dure leur séjour dans ces palais. Mais dès qu'arrive le moment de monter à une région supérieure, elles sont dépouillées de leur enveloppe ». Ici va apparaître une idée toute différente, qui est celle du vêtement de lumière ou du « corps glorieux » (1) ; *ibid.* (p. 237) : « Malgré cette enveloppe, les âmes peuvent voir les formes célestes et contempler la gloire de leur Maître. Dans ce palais les âmes peuvent également contempler la lumière qui se dégage des âmes des convertis qui montent et descendent ; chaque fois, avant de monter, ces âmes s'entourent d'une enveloppe de lumière éclatante, mais à peine accessible à l'œil des autres âmes ». De même chez les chrétiens, Aphraate, *Demonstr.* XXII, *De morte et novissimis temporibus* 11 (*Patrol. Syr.*, t. I, col. 1014) : « In lumine enim habitabunt in mansionibus sanctorum. Textilis vestis non indigebunt ; nam aeterno lumine vestientur ». — Cf. *Odes Salom.* 11 [10].

Ce vêtement de lumière scintille déjà dans les récits de la transfiguration du Christ, *Mc.* 9[3] : καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν. *Lc.* 9[29] : καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον, καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων. *Mt.* 17[2] : καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. Ainsi avait-il été dit que dans l'au-delà (Plut. *De facie*, 82, p. 943 D) les âmes délivrées de leur corps ont l'apparence d'un rayon, ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι [cf. *Et. Syr.*, p. 106, note 2], ou deviennent semblables aux astres, *Da.* 12[3] O' : καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσι ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ou d'après Θ : καὶ οἱ συνιέντες ἐκλάμψουσιν ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος, καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἔτι. [Cf. aussi *Mt.* 13[43] et *supra*, p. 174 et p. 301] (2). Mais surtout la transfiguration dès ce monde apparaît dans *Ex.* 34[29-30], lorsqu'après la grande théophanie Moïse redescend de la montagne : οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασθαι ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ. De cette scène grandiose il est impossible de ne pas rapprocher la théophanie zoroastrienne que rapporte Dion Chrysostome, *Or.* 36, ch. 40 (dans *Mages hellén.* t. II, p. 28 [cf. aussi, t. I, p. 29]) : Ὃν Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὑτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν· ἔπειτα ἁφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος, συνεχῶς τε κάεσθαι. Τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἐλλογιμωτάτοις Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, βουλόμενον εὔξασθαι τῷ θεῷ· καὶ τὸν ἄνδρα [= Zoroastre] ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀπαθῆ, φανέντα δὲ αὐτοῖς ἵλεων θαρρεῖν κελεῦσαι καὶ θῦσαι θυσίας τινάς, ὡς ἥκοντος εἰς τὸν τόπον τοῦ θεοῦ. De part et d'autre l'illumination est le signe sensible d'une communication de la vie divine.

Ainsi en est-il encore aujourd'hui selon la théorie mystique de l'Eglise orientale. Il est à remarquer en effet que si la mystique occidentale, fondée principalement sur la méditation de la vie de Jésus et l'effort pour s'y conformer, tend à se manifester par la stigmatisation, la mystique orientale au contraire, qui se présente comme une association de plus en plus intime à la vie de la Trinité, se traduit plutôt par la glorification du corps, qui se revêt de lumière [*remarque de M*lle *G. Fays*] ; cf. Lossky, *l. c.* [*supra,* p. 419], p. 213, et tout le ch. 11, pp. 215 à 234). Cette lumière n'est perceptible qu'à ceux qui en sont eux-mêmes pénétrés (pp. 221 et 226 [cf. *supra, Zohar,* l. 9]) ;

(1) Cette notion du corps glorieux n'est pas à confondre — encore qu'elle y soit peut-être apparentée — avec celle du corps de feu, σώματος πυρίνου λαβόμενος (*Corp. Hermet.* 10, 16, Nock-Festugière, t. I, p. 121).

(2) Cf. Plut., *De Is. et Osir.* 21. Sur le tombeau d'Osiris : οὐ μόνον δὲ τούτου οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι, καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα.

pp. 217-218 : « Ce sont les énergies divines, les « rayons de divinité » dont parle Denys l'Aréopagite (1), vertus créatrices qui pénètrent l'univers et se font connaître, en dehors des créatures, comme la lumière inaccessible dans laquelle habite la Trinité». Cette transfiguration, reflet de celle du Thabor, n'est pourtant pas totalement inconnue du monde occidental : il est raconté dans la *Vie de Ruysbroeck*, ch. 15 (*Œuvres*, t. VI, pp. 295-296) qu'étant un jour demeuré plus longtemps que de coutume dans les bois où il s'était retiré, les religieux allèrent à sa recherche. « Un frère, qui lui était assez intime, [*supra*, p. 430], remarqua de loin un arbre qui semblait par en haut tout enveloppé d'un rayon de feu. S'approchant alors en silence, il trouva l'homme de Dieu assis sous cet arbre, encore tout ravi hors de lui par la grande douceur de la ferveur divine. De ceci il apparaît clairement de quelle ferveur intérieure d'esprit et de quelle splendeur il était enflammé en même temps qu'illuminé, alors que le rayonnement en paraissait au dehors d'une façon si manifeste » (2) [L. C.].

XXVIII. — ÉROS ET AGAPÈ

(Chapitre VIII, p. 386).

« Vision béatifique de la splendeur de Dieu, perception immédiate de toute vérité, amour mystique de la Beauté ineffable, voilà les sublimes spéculations qui devaient être indéfiniment reproduites et développées après la chute du paganisme ». Il ne faut pourtant pas se dissimuler que, comme il a été dit plus haut (*supra*, p. 384), il y avait « entre le néoplatonisme et les dogmes de l'Eglise plus que des divergences secondaires, une antinomie fondamentale sur des points essentiels », qui peut-être se ramènent à un seul : l'irréductible opposition entre *Erôs* et *Agapè*. L'on pourra consulter sur ce sujet, en faisant la part des positions propres à la théologie luthérienne, Anders Nygren, *den kristna karlekstankengenom tiderna*, 1930-1936, dont la première partie a été traduite en français par P. Jundt, sous le titre *Erôs et Agapè*, in-12°, Paris, 1944.

La notion d'*Agapè*, amour désintéressé, don de soi par générosité ou charité, paraît être la grande innovation spécifiquement chrétienne, *I Io.* 4[8] : ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Elle exclut radicalement l'idée d'*Erôs*, aspiration, appétit, désir de posséder, seule forme d'amour qu'ait connue Platon (3) (Nygrèn, *lc.* p. 94. Cf. Festugière, *Contemplation et*

(1) Cf. ps.-Denys, *Hiér. cél.* 9, 3 (*PG.* 3, 260 *D*) : καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερπλερωμένης πηγαίας ἀκτῖνος. 15, 18, à propos de l'aigle évangélique (*PG.* 3, col. 337 A) : καὶ τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας... ; *Theol. myst.* 1 (*PG.* 3, col. 1000 *A* : ... πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα. πάντα ἀφελών [cf. *supra*, p. 419, Plotin], καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ. — A rapprocher de C. H. X, 22 (Nock-Festugière, t. I, p. 124) : καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου ἀκτῖνες αἱ φσειςύ.

(2) A rapprocher, pour la stigmatisation de S. François d'Assise, de *II Cel.*, 211, éd. Edouard d'Alençon, Rome, 1906, p. 328 : *Et ideo stigmata exterius fulgebant in carne, quia intus radix altissima* (*crucis*) *excrescebat in mente.*

(3) Cette notion, si complètement étrangère au Christianisme, se maintiendra indéfiniment à travers le moyen âge. C'est elle qui fait dire à maître Eckhart (*Pourquoi la connaissance est-*

vie contemplative selon Platon, p. 275, note 4 ; p. 339 ; p. 356) : et c'est pourquoi il pense que les dieux, n'ayant besoin de rien, n'éprouvent pas *l'érôs* (*Banquet,* 200-201). Plotin admettra au contraire (*Enn.* 6, 8, 13) que Dieu est ἐράσμιον καὶ ἔρως αὐτὸς καὶ αὑτοῦ ἔρως, curieuse formule qui, quoique symétrique à la formule chrétienne ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, a un sens diamétralement opposé.

La contradiction entre ἔρως et ἀγάπη est telle que le mot même d'ἔρως est étranger au Nouveau Testament. Autant que nous sachions, il apparaît pour la première fois dans la littérature chrétienne chez Ignace d'Antioche, *Ep. aux Romains,* 7² : ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταυρώθη, qui s'entend — le contexte l'exige, aussi bien qu'une référence implicite à *Rom.* 6⁶ (2) — : « Mon désir a été mis à mal », ou : « Ma concupiscence a été matée » (3), mais qu'Origène, par un contresens volontaire, selon l'esprit de l'exégèse alexandrine, s'est plu à interpréter : « Mon Amour (= le Christ) a été crucifié » (*In Cant.* prologue, trad. Rufin, *PG,* 13, col. 70 D); et quelques précautions qu'il ait prises pour expliquer comment, quand il s'agit de Dieu, les deux mots peuvent être pris l'un pour l'autre (4), mais en ramenant, si je l'entends bien, ἔρως au sens d'ἀγάπη précisément parce qu'il est dit, *I Io.* 4⁸, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, l'usage du mot finit par imposer la chose, en sorte que la notion d'ἔρως, non contente de contaminer celle d'ἀγάπη, tendit à se substituer à elle et y réussit presque entièrement. Cette transformation est due au ps.-Denys, qui est le canal par où les idées plotiniennes s'insinuèrent dans le christianisme et finirent par s'imposer à lui (*supra,* p. 384). C'est ainsi que lorsque la citation d'Ignace se retrouve dans *Div. Nom.*, 4, 12 (*PG.* 3, col. 709 B), nous sommes, cette fois, beaucoup plus loin partis : ἔρως n'est plus interprété comme synonyme d'ἀγάπη. L'auteur le proclame vénérable et laisse clairement entendre qu'il lui donne la préférence. A la vérité, il n'ignore pas — et cet aveu est d'un grand intérêt — que le mot est combattu comme contraire à la parole divine, 4, 11, col. 709 A : πλὴν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς τὰ θεῖα λόγια παρακινοῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες· ἐράσθητι αὐτῆς (= la Sagesse), φησί, καὶ τηρήσει σε (*Prov.* 4⁶⁻⁸). Mais il proclame qu'il y a un autre parti, auquel il se rattache délibérément, qui considère le nom de l'ἔρως comme *plus divin* que celui de l'ἀγάπη, 4, 12, col. 709 B : καίτοι ἔδοξε τισὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Ici c'est nettement la tendance plotinienne qui prévaut. Mais la lutte montre bien qu'il s'agit d'orientations différentes et inverses, et que des deux mots, c'est ἀγάπη qui exprime authentiquement la notion chrétienne de l'Amour. (Cf. *Div. Nom.* 4, 15, col. 713 AB, la définition de l'ἔρως dans l'hymne du prétendu Hiérothée).

Plus tard, particulièrement au XIIIᵉ siècle, l'aristotélisme se combinant avec le ploti-

elle mieux que l'amour ? dans Schulze-Maizier, *Meisters Eckhart deutsche Predigten und Traktate,* Leipzig, 1938, p. 375) : « La pierre aussi a de l'amour » parce qu'elle a tendance à tomber. L'amour se voit ainsi, chose incroyable, assimilé à la pesanteur. Mais déjà S. Augustin avait écrit, *Civ. Dei,* 11, 28 : « *Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitentur. Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur* ».

(1) *Rom.* 6⁶ : τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ. Cf. *Gal.* 5²⁴ : οἱ δὲ τοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις..

(2) Cf. Harnack dans *Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1918, p. 81.

(3) « Sic ergo quaecumque de caritate scripta sunt, quasi de amore dicta suscipe, nihil de nominibus curans ; eadem namque in utroque virtus ostenditur» (éd. de l'Acad. de Berlin, t. VIII, p. 70, Leipzig, 1925).

nisme (cf. J. Durantel, *S. Thomas et le ps.-Denys,* in-8°, Paris, 1919), et la notion d'actuation ou d'information brochant sur le thème de l'ἔρως, la Charité en Dieu en vint à être considérée comme un αὑτοῦ ἔρως, tel que Dieu ne puisse aimer que soi, ou, s'il aime autrui, que pour soi ; d'où l'on conclut que de la part de l'homme la charité ne peut être qu'une vertu (c'est-à-dire une propriété, une aptitude, *Tauglichkeit*) infuse en lui du dehors comme une information s'imposant à une matière, une actuation à une puissance, de telle sorte que l'homme est censé aimer Dieu, comme par un phénomène mécanique, du même amour dont Dieu s'aime lui-même, et non par le libre don de soi qui est la caractéristique propre de l'ἀγάπη. La position initiale du christianisme était ainsi entièrement tournée.

Un mouvement analogue s'était déjà produit dans l'Islam, où il faut sans doute chercher l'explication de cette prière d'Al Hallāj (L. Massignon, *Passion d'Al Hallāj,* p. 790, d'après Kalābādhī, *Ta'arrof,* n° 29) : « O mon Dieu ! Tu sais mon impuissance à T'offrir l'action de grâces qui Te conviendrait. Viens donc en moi Te remercier Toi-même. Voilà la véritable action de grâces : d'autre, il n'en est point ». La position de Ghazzālī est particulièrement nette, et a été fort bien exprimée dans ce passage de *Ihyā'*, 4, 296, 5, Maḥabba, bayān, 10 (A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris, 1940, pp. 20-21) : « En Dieu il n'y a pas de considération d'autrui comme tel : Il ne considère que son propre être et ses propres actions, parce que seuls existent son être et ses actions. Aussi comprend-on qu'Abū Sa'īd al-Mīhani, entendant quelqu'un réciter en sa présence les paroles du Qoran (5 59) : « Dieu les aime et ils aiment Dieu », ait dit : « En vérité Il les aime, Lui qui n'aime que Lui-même, car Il est tout, et rien n'existe hors Lui, et quiconque n'aime que son être, ses propres actions et ses propres œuvres, son amour ne dépasse guère son être ni ce qui en dépend. En somme, Dieu n'aime que Lui-même, et les termes désignant son amour pour l'homme doivent être compris dans le sens que Dieu ôte le voile qui couvre le cœur de l'homme, afin qu'il voie Dieu avec son cœur, ou dans le sens que Dieu lui permet de s'approcher de Lui, selon Sa volonté de toute éternité... »

Tous ces auteurs, tant musulmans que chrétiens, tendent, quoi qu'ils en aient et si inconsciemment que ce soit, à revenir à la position plotinienne (*supra,* p. 346) : L'Etre « résorbe l'âme en lui, non parce qu'il veut la sauver, mais *par une nécessité de sa nature* ». C'est en quoi Plotin se montre étranger et opposé au christianisme, exactement comme ἔρως l'est à ἀγάπη. Et c'est l'influence de son esprit sur celui des docteurs chrétiens qui a détourné le christianisme de son orientation première, par l'entremise d'abord du ps.-Denys, puis de la scolastique aristotélo-plotinienne (*supra* p. 384) [L.C.].

XXIX. — VISION BEATIFIQUE

(Chapitre VIII, p. 386).

« Vision béatifique de la splendeur de Dieu... ». De la substitution de l'ἔρως à l'ἀγάπη, et surtout du retour au Dieu d'Aristote, Acte pur actuant des puissances, résulte la conception d'une vision béatifique agissant par fascination de Dieu sur les Elus et tendant

à obnubiler en eux toute conscience personnelle. C'est alors le triomphe de l'intellectualisme plotinien (*supra,* p. 360), qui s'épanouira, plus tard encore, dans le quiétisme, l'abandon (*dejamiento*), des *Alumbrados* (1). *Supra*, p. 357 : « ceux qui, ayant dépouillé dans leur ascension spirituelle tout ce qui est étranger à Dieu, ont le privilège de contempler ce souverain Bien, qui est au-delà de la beauté, de la vertu et du savoir, ne font plus qu'un avec lui », *Enn.* I, 7, 1 (Bréhier, p. 108); V, 1, 8 (p. 26); III, 9, 9 (p. 176), non pas en ce sens que les deux personnalités contracteraient une union d'amour, mais en ce sens que la personnalité humaine s'évanouirait dans l'Unité divine, disparaîtrait dans l'immensité de l'Un, *immensum pelagus,* suivant l'expression que S. Thomas d'Aquin (*S. theol.* I, 13, 11) emprunte à S. Jean Damascène (*De fide orthod.*, I, 9, *PG.* 94, col. 836) : οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον. C'est ainsi que tout ce qu'implique à la fois de révérence et de tendresse la contemplation paulinienne (*I Cor.* 13 [12]) a disparu chez l'Aquinate : *S. théol.* 1, 12, 2 : *ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu* ; *Comp. ad fr. Reginaldum,* 105 : *Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsius* (l'éd. Vivès, 1856, porte *ipsum* qui n'offre aucun sens) *et conjungatur ei, non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti* ; c'est à dire que l'essence divine informe l'âme comme une matière, l'actue comme une puissance, en sorte que celle-ci n'a plus de vie propre. Et c'est en cette vision fascinatrice que consiste selon S. Thomas d'Aquin la béatitude, *ibid.* 106 : *et quin ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam.* Nous sommes ici très près du mysticisme intellectualiste plotinien (*supra* pp. 360 et 384) auquel V. Lossky, *l. c.* [*supra,* p. 419] (pp. 63-64) oppose la permanence de la tradition paulinienne : « L'idée même de la béatitude recevra en Occident un accent quelque peu intellectuel, se présentant comme une vision de l'essence de Dieu... Dans la tradition de l'Eglise d'Orient il n'y a pas de place pour une théologie et, encore moins, pour une mystique de l'essence divine. Pour cette spiritualité la fin dernière, la béatitude du Royaume céleste n'est pas la vision de l'essence, mais avant tout la participation à la vie divine de la sainte Trinité, l'état déifié des « cohéritiers de la nature divine » [*II Petr.* 1 [4], *Rom.* 8 [17]], dieux créés après le Dieu incréé, possédant par la grâce tout ce que la sainte Trinité possède par nature ». Et si, en dehors de la théologie orthodoxe et des mystiques augustiniens, nous cherchons à retrouver l'accent des écrits pauliniens, c'est, plutôt qu'aux scolastiques occidentaux, à un spirituel musulman que nous devrons nous adresser, 'Aṭiyah Dārānī (ap. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* p. 199) : « Pourquoi tolérerais-Je un châtiment pour ceux qui à la nuit pleine cherchent à Me complaire ? Par Moi-même ! Je l'ai juré :

(1) Sur le *dejamiento*, cf. J. Baruzi, *S. Jean de la Croix,* in-8°, Paris, 1924, p. 258 avec la note 1. Sur l'union mystique conçue comme absorption en Dieu (*ib.* p. 262), cf. *ibid.* p. 261, note 4, la citation de Melchor Cano, *Censura... sobre... Carranza* : ...*pusieron una union permanente sine ullo medio inter Deum et vires animae nostrae, ut forma materiae et anima corpori* ». Ce que Cano reproche aux *Alumbrados,* ce n'est pas de concevoir une union directe, *sine ullo medio,* entre Dieu et les puissances de l'âme comme entre l'âme et le corps : car c'est précisément ainsi que S. Thomas d'Aquin s'était représenté la Vision béatifique en l'autre monde (*infra,* l. 13), mais c'est de concevoir cette union comme pouvant, dès ce monde, exister de façon permanente, *una union permanente.* Cano ne verrait aucune difficulté à l'union directe, même en ce monde, s'il ne s'agissait que d'un état transitoire comme l'extase aristotélicienne ou plotinienne (*supra,* pp. 347 et 357).

lorsqu'ils comparaîtront au Jugement, Je leur découvrirai mon visage miséricordieux (*waihī al karīm*) afin qu'ils Me contemplent et que Je les contemple » (1) [L. C.].

XXX. — PARENTALIA CHEZ LES CHRETIENS

(Chapitre I, p. 83) (2)

Outre les *parentalia* générales, qui se célébraient du 13 au 21 février, il y en avait de particulières à chaque famille, dont la date variait suivant les anniversaires (Rohde, *Psyché,* trad. fr. p. 194, note 1), et qui comportaient le repas funéraire appelé *cara cognatio*. Ce n'est pas aux *parentalia* générales, comme l'a cru P. de Labriolle (Aug. *Conf.* t. I, p. 118) que S. Augustin, *Conf.* 6, 2, rattache le *rinfresco* (*refrigerium*) auquel se livraient les chrétiens dans leurs cimetières sur les tombeaux des martyrs (*infra*, p. 453, note 1), mais aux *parentalia* familiales : *quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima* (*supra,* pp. 30 et 40 ; cf. en outre Aug. *Ep.* 29 à Alypius, évêque de Thagaste).

En revanche la fête du 22 février, *Cathedra Petri,* loin de se référer, comme il est advenu ensuite, au magistère du Prince des Apôtres, était primitivement un banquet funéraire — *cathedra*, entre autres sens, a celui-là (3) — célébré sur son tombeau le lendemain des *parentalia* qui venaient de s'achever. C'est à ce souvenir que se rattache la mention du calendrier de Polemius Silvius : *VIII Kal. Mart. depositio sancti Petri et Pauli cara cognatio*. Une autre trace s'en retrouve au second concile de Tours (567), canon XXII (Mansi, t. IX, col. 803) : *Sunt enim qui in festivitate cathedrae domni Petri apostoli cibos mortuis offerunt, et post missas, redeuntes ad domos proprias, ad gentilium revertuntur errores* (cf. Delehaye, note au *Martyrol. hier.*, AA. SS. nov. II², p. 129). Ce texte ne se rapporte pas directement à la *cathedra* entendue au sens de *cara cognatio*. Il ne signifie pas que, faute d'avoir à leur portée le tombeau de l'Apôtre, les fidèles festoyaient chez eux en son honneur. Mais il signifie qu'après être allés célébrer sa fête à l'église, ils revenaient chez eux et, parce que c'était le 22 février, s'acquittaient des rites des *parentalia*. Il atteste donc la persistance de la *cara cognatio*

(1) Cf. aussi *Riwāyāt* XIV (ap. Massignon, *La Passion d'Al Hallāj*, p. 895) : « Quiconque connaît ce monde périssable ne Me connaît point. Quiconque se familiarise avec les créatures ne peut être mon ami. Celui qui est mon ami ne connaît ni l'agrément ni la peine que ce monde procure. Quand Je regarde mon serviteur fidèle, Je le vois une lumière comme un de mes anges »; Ibd Adham (mort en 160/777) (ap. Massignon, *Essai sur les origines*... p. 226) : « Tourne vers Dieu ton visage, et Dieu tournera son visage vers toi et te comblera de sa grâce » [comparer la bénédiction d'Aaron, *Num.* 6 24-26]. « Et quand il viendra à Moi, je lèverai les voiles entre lui et Moi, et il Me considérera tout à son aise. Puis Je dirai : « Reçois la bonne nouvelle (*abšir*) ». Quel mal vous ont fait vos ennemis, puisque Me voici votre Paix » ?

(2) Cette note se réfère en outre à N. C. V, *Les Lemuria, supra,* p. 396.

(3) Cf. *supra,* p. 38, avec la note 4, et Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult,* Münster, 1927.

le 22 février, et par suite, mais indirectement, le caractère primitif de la *cathedra Petri*. La même conclusion se tire des sermons 190 et 191 du ps.-Augustin (1) (dans l'appendice aux sermons de S. Augustin) qui font en outre une allusion précise à la pratique du *refrigerium* : serm. 190 : « *Miror cur apud quosdam [in]fideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant* » ; serm. 191 : *Haec sunt* (= les prières, mortifications, aumônes, actes de charité) *quae caros vestros juvare possunt, haec sunt* refrigeria *quiescentium, haec remedia defunctorum.* (Cf. Klauser, *lc.* ; Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*³, Berlin, 1927 ; Parrot, *Le « Refrigerium » dans l'au-delà*, 171 pp. in-8° Paris, 1937, pp. 135 ss. ; et *supra*, pp. 37 à 40). [L. C.].

XXXI. — *ANIMAE CONDITIO*, ἽΔΡΥΣΙΣ, ET *ŠEKINAH*

(Chapitre I, p. 22).

« Sans doute les formules liturgiques qu'on prononçait (aux funérailles) avaient-elles le pouvoir de fixer l'ombre dans le tombeau », qui allait être à jamais sa demeure, *domus aeterna* (*supra*, p. 25, *infra*, p. 446). Il peut en être ainsi même quand, faute de restes à ensevelir, on doit se contenter d'un *funus imaginarium* (*supra*, p. 24) : tel fut le cas aux funérailles de Polydore, Virgile, *En.* 3, 67 : « animamque sepulcro/condimus ».

Il s'agit, à proprement parler, d'une *installation* du défunt dans sa nouvelle résidence, dont le rite principal semble être une *conclamatio* solennelle (2). Le scholiaste de Térence, p. 59, 10 (dans *Thes. l. L.*, s. v. « conclamo ») dit que l'on veillait le cadavre pendant huit jours, et que le neuvième on criait : « plus ne vit ». C'est alors qu'on le portait au bûcher. Il semble ne s'agir ici que de s'assurer du décès. Servius est d'accord sur le délai de huit jours (*En.* 6, 218). Mais la *conclamatio* qui se fait à ce moment, et paraît précéder l'incinération, est selon lui « la dernière ». Il y en avait donc eu une ou plusieurs autres auparavant, mais Servius ne dit pas en quelles circonstances. Il dit seulement, en se référant à Pline, *Hist. Nat.*, qu'elles se faisaient par intervalles, et que c'était pour s'assurer que la vie avait cessé. Il est donc ici d'accord avec le scholiaste de Térence.

Il n'ignore pourtant pas qu'il y en avait une autre raison, *En.* 1, 223 : « Umbrae ad sepulcra vocabantur ». Une fois le sépulcre préparé, on appelait, pour la troisième fois, le défunt par son nom (3), et par trois fois on lui disait : *vale* : « post enim

(1) On peut se demander, encore que dom Morin n'y ait pas songé, s'ils ne seraient pas de saint Césaire d'Arles.

(2) Cette *conclamatio* se faisait aussi, dit Servius (*En.* 1, 223 et 3, 67-68) pour ceux qui avaient péri en terre étrangère, et elle était triple, comme on le voit dans *En.* 6, 505 : « Tunc egomet tumulum Rhoeteo in litore inanem / constitui, et magna Manes ter voce vocavi ».

(3) Il subsiste quelque chose de cette cérémonie à la mort du Pape où, avant de faire dresser l'acte de décès, le cardinal camerlingue, frappant d'un marteau d'argent le pontife au front, l'appelle trois fois par son nom de baptême. N'ayant pas obtenu de réponse, il dit

nomen defuncti tertio vocatum, dicebatur : *vale, vale, vale* ». Contrairement à ce qui a été dit plus haut, il semble que cet adieu se faisait, non pas avant l'incinération, mais au moment où le tombeau se refermait sur les cendres et sur l'ombre (1). C'est ce qui résulte non seulement d'*En.* 3, 66-68 : « Inferimus tepido spumantia cymbia lacte, sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro, condimus, et magna supremum voce ciemus », mais aussi du commentaire que Servius donne de ces vers : « Est autem hoc loco quod dicimus more solemni, id est tertio : *vale* ». Après quoi tout est fini, 6, 510 : « Omnia Deiphobo solvisti et funeris umbris », ce que Servius explique « quia, constituto tumulo, manes vocavit ».

Sacrifice ou offrandes, appel, salut, cette cérémonie a tous les caractères de l'ἵδρυσις par laquelle un dieu est incorporé à sa statue (ξόανον, ἄγαλμα), à son autel (βωμός), ou installé dans son sanctuaire (ναός) ou son enclos sacré (τέμενος) (*supra,* pp. 23, 26 et 329 ; cf. en outre Ch. Picard, *Manuel d'Archéologie grecque,* Sculpture, période archaïque, I, p. 50 ; E. Reisch, *Entstehung und Wandel griech. Göttergestalten* (2) ; et Weynants-Ronday, *Les statues vivantes*) (3).

Le détail de la cérémonie ne nous est pas connu. En Egypte elle comportait, pour la statue d'un mort, un baiser du célébrant, identifié à Horus, qui lui transmettait le fluide vital, à moins que ce ne fût l'âme elle-même qu'il avait reçue du mourant dans un dernier baiser (*supra,* p. 78 et *Symbolisme,* p. 119) : « Je viens pour te baiser, moi, Horus, je te presse la bouche, moi, ton fils qui t'aime » (Ph. Virey, *Tombeau de Rekhmarâ,* p. 139) ; pour les statues divines comme pour les momies, un rite de « l'ouverture de la bouche, des yeux et des oreilles », *àp ro,* ou *oun ro* (A. Moret, *Rituel*

alors : « vere Papa mortuus est » (Lucius Lector [Mgr Guthlin], *Le Conclave,* Paris, s. d., p. 147).

(1) Ces cérémonies sont à rapprocher de ce qui se passe dans les funérailles chinoises, Weynants-Ronday, *Les statues vivantes*, Bruxelles, 1926, p. 185 : Le prêtre lit une lettre adressée au mort : « Cette lettre annonce d'abord au défunt qu'on a dressé une tablette pour son âme et qu'elle peut aller y habiter pour le temps à venir ; ensuite qu'un repas a été déposé devant la tablette à son intention. En conséquence le prêtre invite par trois fois l'âme à venir prendre possession du nouveau siège préparé pour la recevoir » ... « Lorsque le couvercle du cercueil est sur le point d'être rabattu sur le corps, ... la tablette est placée sur la poitrine du mort, et le fils aîné s'agenouille à côté du cercueil en disant : « Père (ou mère), lève-toi ! » Après quoi on ferme le cercueil tandis que le fils du mort va mettre avec respect la tablette sur la table » (d'après J. J. M. de Groot, *The religious System of China,* I, Leyde 1892, pp. 71-74 et 94). En fin de compte on rapporte la tablette à la maison, et l'âme du défunt est réputée y habiter dorénavant : il n'y a pas *animae conditio* dans le sépulcre, mais retour à la maison familiale.

(2) *Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserl. Akad. der Wissensch.*, 27 mai 1909, 41 pp., Vienne 1909. Je n'ai pu, à mon grand regret, trouver cette brochure à Paris.

(3) A la notion d'ἵδρυσις a succédé celle d'inauguration, de dédicace, ἐγκαινίζειν, qui correspond pour le sens à hébr. חנך, ancien égypt. *ḥnk*, lequel signifie préparer, au sens d'*offrir*, mais aussi d'*accoutumer,* d'*allécher* (*Prov.* 22 [6]). On aurait pu croire que quelque chose de ce dernier sens était passé dans ἐγκαινίζειν, car les anciennes éditions du Lexique de Pollux donnent : τὸ δὲ ἄγαλμα ἱδρύσασθαι ἐρεῖς καὶ στήσασθαι, ἐνστήσασθαι, ἀναστῆσαι, καθιδρῦσαι, ἐγκαθιδρύσασθαι. [ἐγκαινίσαι τῷ θεῷ], ἐγκαθίσαι τῷ νεῷ, καθωσιῶσαι, καθιερῶσαι, ἐντεμενίσαι. Mais précisément les mots que nous avons mis entre crochets sont, d'après E. Bethe, *Pollucis Onomasticon*, Leipzig, 1900, t. I, p. 3, une interpolation byzantine qui ne se trouve que dans les mss. *BFS*.

divin journalier en Egypte, p. 52), qui provenait peut-être, en ce qui concerne la statue divine, de son parallèle babylonien « l'ablution et ouverture de la bouche » (Zimmern, 146-151, dans Loisy, *Sacrifice,* pp. 376-377) (1).

Toujours est-il que le dieu était si expressément censé résider dans sa statue qu'au dire de Diogène Laërce (2, 11, 5, *Stilpo*), pour avoir soutenu que la Pallas Athèné de Phidias n'était pas la déesse elle-même, une forte tête fut invitée par l'Aréopage à quitter Athènes sans délai : Ἆρα γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεός ἐστι ; — φήσαντος δὲ · ναί, — αὕτη γε, εἶπεν, οὐκ ἔστι Διός, ἀλλὰ Φειδίου... καὶ μέντοι τοὺς Ἀρεοπαγίτας εὐθέως αὐτὸν κελεῦσαι τῆς πόλεως ἐξελθεῖν (2). Pausanias (3, 7) savait aussi que si la Victoire aptère était sans ailes, c'était pour qu'elle n'eût pas moyen d'abandonner le camp d'Athènes, Ἀθηναίων δὲ τὴν Νίκην αὐτόθι ἀεὶ μένειν, οὐκ ὄντων πτερῶν. et qu'à Sparte la vieille statue d'Arès Enyalios avait les pieds entravés πέδας ἐστὶν ἔχων Ἐνυάλιος, ἄγαλμα ἀρχαῖον, afin, pensaient les Lacédémoniens, qu'elle ne pût s'enfuir : οὔποτε τόν Ἐνυάλιον φεύγοντα, οἰχήσεσθαί σφισιν, ἐνεχόμενον ταῖς πέδαις (3).

La notion d'ἵδρυσις n'était pas, on vient de le dire, propre aux Indo-Européens. Elle existe chez les Sémites, suivant lesquels il y a une présence, une inhabitation (hebr. *šekinah,* arabe *sakinat,* cf. ass. *šakânu*) du dieu dans son trône (*mōtab*) ou

(1) Cf. Ph. Virey, *op. cit.* pp. 130-154, et *La religion de l'ancienne Egypte,* Paris, 1910, pp. 261 ss. — De cette ouverture de la bouche, soit égyptienne, soit babylonienne, on ne peut guère éviter de rapprocher le rite du baptême romain par lequel au dernier scrutin, immédiatement avant la renonciation à Satan (*supra,* p. 423, note 4) le célébrant, en touchant de son doigt humecté de salive les oreilles et les narines du baptizand, dit : *Ephpheta, quod est adaperire* [Les narines sont substituées à la bouche à cause du baptême des femmes, *De Sacram,* 1, 3 : *quia mulieres baptizantur*]. Ce rite est emprunté à l'histoire de la guérison du sourd-muet dans *Mc.* 7 34. Mais il n'est pas exclu qu'il s'y trouve, précisément à l'occasion de la nouvelle naissance, une vague réminiscence de l'animation de la statue divine. Comparer l'animation d'Adam, *Gn.* 2 7 ; l'animation d'une figurine de terre, *Ev. de l'enf.*, armén. et arabe, éd. Peeters (coll. Hemmer-Lejay) pp. 44 et 200, et *Qor.* 3 43 ; et la réanimation, par Elie, de l'enfant de la veuve de Sarepta, *I Reg.* 17 21-22. — L'on pourrait encore se demander si, lors de la création des cardinaux, il n'en est pas de même de la double cérémonie de l'*occlusio* et de l'*aperitio oris* (V. Martin, *Les cardinaux et la curie,* Paris, 1930, in 12°, p. 32) : le pape en ouvrant le consistoire, déclare fermer la bouche aux nouveaux cardinaux, afin qu'ils ne puissent émettre leur avis ; puis au cours de la cérémonie, s'adressant de nouveau à eux, il leur dit : « Nous vous ouvrons la bouche, de sorte qu'en consistoire, dans les congrégations et dans les autres fonctions cardinalices, vous puissiez émettre votre avis ». Sans doute veut-on exprimer ainsi l'étroite dépendance où ils sont placés à son égard ; mais peut-être aussi demeure-t-il au fond de tout cela le relent d'une très vieille idée : c'est que le pape substitue chez le cardinal qu'il vient de « créer » une personnalité nouvelle à l'ancienne, au vieil homme, un homme nouveau.

(2) L'histoire n'est pas tout à fait claire : il y a aussi dans la querelle une question du double genre, masculin et féminin, de θεός. Mais cet élément paraît secondaire par rapport au premier.

(3) Il pouvait arriver en d'autres cas que l'intention fût différente : il y avait aussi une statue encapuchonnée de Morphô (= Aphrodite) : κάθηται δὲ καλύπτραν τε ἔχουσα, à laquelle, après coup, on avait lié les pieds, ...καὶ πέδας περὶ τοὺς ποσί. Les hommes espéraient ainsi s'assurer la fidélité de leurs femmes (Pausanias, 3, 11). — Cf. encore Hésych. s. v. Κληῖδες.

dans son autel (מזבח) (1) *Gn.* 33^{20}, 35^{7} ; *Ex.* 17^{15}, 32^{4-5} ; *Jud.* 6^{24} ; dans son sanctuaire (היכל) *Am.* 5^{6} ; *Gn.* 35^{1-7} ; dans son enclos sacré (בית, arabe *bayt* (2) חרם, arabe *ḥaram* etc.) ; dans son idole (hébr. פסל, צלם, arabe *ṣanam*), *Ex.* 32^{4-5}, et Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* ², pp. 92-93 sur le taureau, image du dieu babylonien Hadad, et son rapport avec Yahweh) ; dans son arbre sacré, (*Gn.* 21^{33}), ou pieu divin (אשרה), *Deut.* 16^{21}. Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine,* in-8°, Paris, 1937, pp. 562 à 621 ; et Rābi'ah al Idawīah, mort en 185/801 (dans Massignon, *La Passion d'al Hallāj,* p. 276) : « La Ka'ba est l'idole (*ṣanam*) de Dieu sur cette terre. Il n'y est pas enclos, mais il n'en est pas absent ».

Cette notion de la *šekinah* apparaît clairement dans le Qoran $2^{219-221}$, fondation de la Ka'ba par Abraham et Ismaël, et déjà dans la Bible à propos de l'Arche dans le Tabernacle (*Nu.* 10^{35-36} ; *Ps.* 132), et en ce qui concerne le Temple de Salomon, les deux récits parallèles de la dédicace, *I Reg.* 8 et *II Chron.* 5-7, où il est aisé de retrouver, dans le second surtout, sous les remaniements du rédacteur deutéronomiste, les éléments primitifs, notamment l'*appel* de *Nu.* 10^{35-36} = *Ps.* 132^{8} = *Ps.* 68^{2}. Dieu est appelé pour qu'il vienne, qu'il s'arrête, qu'il s'installe, qu'il se fixe, *I Reg.* 8^{13} לשכן, qu'Aquila traduit par τοῦ σκηνῶσαι, d'où dans O' la leçon particulière à *l'Alexandrinus*.

A cet appel, pour manifester l'agrément qu'Abraham et Ismaël, selon *Qor.* 2^{221} avaient déjà demandé pour la Ka'ba, Yahweh répond, *II Chron.* 7^{1-3}, non seulement par un embrasement spontané de l'autel, *II Chron.* 7^{1} (= *Ex.* 40^{24}), mais par une théophanie (qui se trouve une première fois avant la prière de Salomon, donc trop tôt, dans *I Reg.* 8^{10-11} et *II Chron.* 5^{14}), *II Chron.* 7^{1} : « Et la gloire de Yahweh *emplit* la maison » καὶ δόξα κυρίου ἔπλησε (מלא) τὸν οἶκον Le mot est significatif : מלא comme ass. *malû*, qui veut dire *emplir,* indique la prise de possession (cf. *Is.* 6^{1} dans O' ; *Ex.* 29^{22}; *Ex.* 28^{3}). Trois notions sont à distinguer ici : 1° שית, installer ou introniser, *einsetzen* (hiph. ישב, *setzen lassen*) ; 2° מלא, emplir, *füllen,* qui suppose que Dieu vient occuper la maison ; 3° חנך, dédier, vouer, *widmen,* qui est offrir le temple à celui pour qui on l'a construit. Ces trois notions concourent et s'unissent dans l'idée plus générale de consécration, קדש, *Einweihung,* ou d'appropriation, qui leur est commune et permet de passer de l'une à l'autre.

Ainsi obtient-on que Yahweh soit parmi son peuple, *I Reg.* 8^{57} : γένοιτο (יהי) κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν μεθ' ἡμῶν (עמנו) καθὼς ἦν μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν, et *Ps.* 132^{14} : « C'est ici le lieu de mon repos pour toujours. / Ici je résiderai, car je l'ai désiré ». *Infra* p. 441, n. 1.

C'est bien, à l'égard de Dieu, l'équivalent de l'ἵδρυσις grecque : mais on retrouve

(1) Porphyre, *De Abst.* 2, 56 (dans Eusèbe, *Prép. év.*, 156) dit de l'autel des Δουματηνοί d'Arabie : ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ (Lagrange, *Relig. sémit.* pp. 191 et 261).

(2) Suivant Lammens (Vincent, *l. c.* p. 609), arabe *bayt,* à l'origine, ne signifie pas une maison, mais une enceinte de pierres circulaire (comme le *bidental* des Romains), au centre de laquelle était une pierre levée, d'où chez les Cananéophéniciens *beth-el* > bétyle. Le sens de *maison* proviendrait de la tente de cuir (*qobba*) qui était habituellement dressée près du bétyle, cf. *Gn.* 28^{22}. — *Infra,* p. 440, n. 3.

aussi dans cette cérémonie les traits qui caractérisent la constitution de la *domus aeterna*, lorsque, réunissant les restes dans le tombeau, on y fixe l'ombre avec eux : *animamque sepulcro condimus* (*En.* 3, 67-68). Et le parallélisme est rigoureux puisque, de même qu'on appelle Yahweh pour qu'il vienne prendre possession du Tabernacle ou du Temple (*Nu.* 10 [35-36] ; *Ps.* 132 [8] ; *Ps.* 68 [2]), de même une dernière fois — précisément pour l'attirer dans sa *domus aeterna* — on adresse au mort un suprême appel : *et magna supremum voce ciemus* (*En.* 3, 68). C'est à cette conception de la survie, non dans les espaces célestes ni dans l'Hadès, mais dans la sépulture elle-même, que se rattache le culte des *Parentalia* (cf. *supra*, N. C. V, p. 396 et XXX, p. 434).

Il est passé quelque chose de ces idées dans le christianisme. Non pas peut-être dès l'origine, où l'inhabitation du Seigneur dans l'Eglise est d'ordre proprement, strictement spirituel, *Mt.* 18 [20] : « car où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux ». Texte qui apparaît capital à qui veut bien se souvenir de l'assimilation que le Christ selon Matthieu fait de lui-même à l'Auteur de la Loi, 5 [21] : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... Et moi, je vous dis... » ; 5 [17] : car « je ne suis pas venu abroger, mais accomplir » ; de telle sorte que, pour comprendre en sa plénitude le sens du « je suis là au milieu d'eux », il n'est que de le rapprocher de son parallèle talmudique, *Pirqé Aboth*, 3, 8 : « Et d'où vient que lorsque dix hommes s'assemblent pour prier [c'est le *minian*], la *šekinah* est au milieu d'eux ?... Et d'où vient que lorsque deux s'assemblent pour étudier la Loi, la *šekinah* est au milieu d'eux ?... » D'où il résulte que dès l'origine le Christ glorifié a été considéré par les chrétiens comme la réalité spirituelle dont la *šekinah* avait été la forme impersonnelle et abstraite. Et c'est sans doute ainsi que s'est concrétisée plus tard, sous les influences conjuguées du sémitisme et de l'aryanisme, l'idée que sa présence résidait dans l'autel, *De Sacramentis*, 5, 2, 7 (*PL.* 16, col. 447) : « Quid est autem altare nisi forma corporis Christi ? » (1) et aujourd'hui encore dans la monition adressée par l'évêque à l'ordinand sous-diacre dans le Pontifical romain : « Altare quidem sanctae Ecclesiae Christus est » ; qu'il y avait donc lieu, lorsqu'on érigeait un autel, de l'oindre de baume et d'huile (2), comme l'antique Jacob avait fait la pierre levée de Louz qu'il appela Béthel, c'est à dire « maison de Dieu » (*Gn.* 28 [17-19]) (3). De là aussi l'antienne qui se chante encore aujourd'hui en la circonstance, selon le Pontifical romain : « Mane surgens Jacob erigebat lapidem in titulum, fundens oleum desuper ; votum vovit Domino ; vere locus iste sanctus est, et ego nesciebam » (d'après *Gn.* 28 [17-22]).

De là aussi cette trace d'ἵδρυσις qui demeure dans le même livre liturgique à l'*ordo* pour la consécration d'une église : « ut domus haec, quae tua subsistit dedicatione solemnis, tua fiat *habitatione* sublimis ». La nuance était encore plus marquée dans la collecte de la messe de consécration qui est passée du pontifical romano-germanique au pontifical romain du XIIe s. (4), *St. e T.* 86, p. 193 : « Deus, qui invisibiliter omnia

(1) Cf. *De Sacram.* 4, 2, 7 (*PL.* 16, col. 437) : « Forma corporis altare est, et corpus Christi est in altari ».

(2) Déjà au IVe siècle, S. Ephrem Syrien, *Hymni de Virginitate*, ed. Rahmani, p. 13 : « par elle (= l'huile) les autels sont oints et deviennent dignes du sacrifice ».

(3) Sous réserve de ce qui est dit *supra*, p. 439, note 2. Sur Béthel considéré comme nom d'un dieu distinct de Yahweh, cf. R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, pp. 231 ss.; comme identifié à Yahweh après avoir été temple divinisé, dieu-temple, cf. A. Vincent, *lc.*, p. 577 ss.

(4) M. Andrieu, *Les Ordines romani*, Louvain, 1931, t. I, p. 186.

contines et tamen pro salute generis humani signa tuae potentiae visibiliter ostendis, templum hoc, <quaesumus>, majestatis tuae *inhabitatione* illustra, et concede ut omnes qui huc deprecaturi conveniunt, ex quacumque ad te tribulatione clamaverint, consolationis tuae beneficia consequantur ».

Pour ce qui touche aux morts, il n'en subsiste presque aucun vestige, si nette est dans le christianisme la distinction entre le corps qui retourne à la terre, et l'âme qui entreprend, assaillie par les démons et les vents, mais assistée par les anges et les saints (*Symbolisme*, pp. 129, 143, 379 ss., 502, 504), le périlleux voyage vers l'au-delà que décrit, selon les religions antiques, le chapitre VII ci-dessus. Il n'est pourtant pas exclu qu'il en reste quelque chose dans la cérémonie de la bénédiction d'un cimetière au Pontifical romain, où, quoique la distinction de l'âme et du corps y soit toujours scrupuleusement observée, le soin que l'on prend cependant de « purifier, bénir, sanctifier, consacrer » le cimetière afin de le préserver de l'incursion des esprits mauvais, atteste suffisamment qu'il s'agit d'établir, non pas un *pudridero,* mais un lieu de repos, *quietis sedem,* un dortoir, *dulcis requies et pausatio* (1) *mortuorum,* où attendre en paix l'heure de la résurrection. L'idée est encore plus nettement exprimée dans deux prières pour la bénédiction du *loculus,* de la tombe individuelle, Pontifical romano-germanique, puis Pontifical romain du XIIe s. (*St. e T.* 86, p. 288) : « Rogamus te, Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, ut digneris benedicere et sanctificare hoc sepulcrum et loculum in eo collocatum, ut sit remedium salutare in eo quiescentium, et redemptio animarum, atque tutela et munimen contra saeva jacula inimici ». — « Sanctificetur illud habitaculum, Domine Deus, per nostram supplicationem, et fugatur ab eo spiritus immundus per virtutem Dni nostri J.-C., ut sit placita requies corporum fidelium quae post modum in eo collocabuntur » (2). La même note est encore donnée par deux oraisons de l'*Ordo sepeliendi clericos romanae fraternitatis,* Pontif. de la curie rom. au XIIIe s. (*St. e T.* 87, p. 509) : « Respice, Domine, super hanc fabricam sepulturae ; descendat ad eam, Domine, Spiritus tuus sanctus ut, te jubente, sit in hoc loco famulo tuo quieta dormitio ; et tempore judicii cum sanctis omnibus vera resuscitatio ». — p. 512 : « famulis et famulabus tuis omnibus, hic et ubique in Christo quiescentibus, da propitius veniam delictorum, ut a cunctis reatibus absoluti, tecum sine fine laetentur ». Ici nulle distinction de corps et d'âme ; nulle survie consciente, ni dans la tombe, ni dans le še'ôl ou l'Hadès, ni dans les espaces célestes. Un sommeil total, où rien ne luit. Mais une promesse pour l'avenir. Cf. *infra,* N. C. XXXV, p. 450.

Peut-être ces textes se rattachent-ils à un ancien état de la pensée judéo-chrétienne qui se retrouve encore dans le Qoran, 50^{14} et 75^{40} (3) selon lequel l'âme, n'ayant pas

(1) Cette halte, *pausatio*, paraît bien être celle de *Ps.* 132^{14} : αὕτη ἡ κατάπαυσίς μου, que la Vulgate hiéronymienne traduit par *haec requies mea.* De là vient l'antienne *Haec requies mea,* du ps. *Memento, Domine, David* dans l'*ordo* pour la bénédiction d'un cimetière au *Pontif. rom. du* XIIe *s.*, éd. M. Andrieu, *St. e T.* 86, p. 287. Et l'on voit ainsi appliquer aux morts ce verset 14 du *Ps.* 132, qui est un psaume d'intronisation de Yahweh (S. Mowinkel, *Psalmenstudien*, 1921-1924). La halte (מנוחה) ou déposition de l'Arche est devenue symbole du repos du défunt (*supra*, p. 439) : *Haec requies mea in saeculum saeculi : hic habitabo, quoniam elegi eam.*

(2) C'est une idée bien différente de celle de S. Augustin, qui affirme, *De Civ.* I, 12 = *De cura pro mortuis,* 2 (4) que « nullus sensus est in corpore occiso ».

(3) *Qor.* 50^{14} : « Avons-Nous été fatigué par la première création ? Et ils sont dans le doute quant à la nouvelle ! » — 75^{40} : « N'est-Il donc pas capable de ressusciter les morts ? » Rapprocher S. Augustin — qui pourtant croit à la survie de l'âme en attendant le jugement,

de vie indépendante du corps, le défunt s'endormait tout entier du sommeil de la terre jusqu'au jour où il serait ressuscité pour les grandes assises du Jugement, comme par une création nouvelle. *Ecce nunc in pulvere dormiam,* dit Job 7 [21]. Et cette poussière n'est pas celle du *še'ôl* ou de l'*arallou* où survivent à demi-conscientes les ombres exténuées des morts, non : c'est la poussière de terre en laquelle il a été dit que nous devions retourner, *Gn.* 3 [19] : *quia pulvis es et in pulverem reverteris.* Ansi parle Job lui-même, 10 [9] : *et in pulverem reduces me.* Mais viendra le jour où cette poussière reprendra vie, 19 [25] : *et in novissimo die de terra surrecturus sum... et in carne mea videbo Deum meum* [selon la Vulgate ; le sens de l'hébreu est autre]. C'est l'idée sous-jacente au vœu dont sont encore aujourd'hui gravées tant de stèles chrétiennes : *in spem beatae resurrectionis*... Aussi n'avons-nous nulle part rien rencontré dans les textes chrétiens qui rappelle le *animam sepulcro condimus* de Virgile. Comment en serait-il autrement ? Ces textes oscillent entre deux conceptions : ou la vie de l'âme séparée, en voyage vers l'au-delà, donc absente du tombeau ; ou, dans le tombeau même, un sommeil si profond de tout l'être qu'il n'est point d'âme vagabonde qu'il y ait lieu d'y fixer.

Il y a cependant un cas, un seul, où se retrouve quelque chose de l'*animae conditio* dans le sépulcre : c'est celui de l'érection d'un autel sur le tombeau d'un martyr ou, ce qui revient au même, de l'ensevelissement d'un martyr sous l'autel, ou de l'inclusion de ses reliques dans la cavité — qu'on appelle *sépulcre* — dont est creusée la pierre de l'autel.

Le salut du martyr étant assuré par sa mort, et plus généralement celui du confesseur de la foi étant attesté par le *consensus omnium,* sa présence peut être appelée du ciel en terre, dans le lieu saint de sa sépulture. L'autel, ainsi qu'il a été dit plus haut (p. 440), est assimilé au Christ. Mais tous les saints reposent en Christ, *omnibus in Christo quiescentibus* (canon de la messe romaine), et Dieu habite parmi ses saints : ainsi l'autel peut-il être le lieu d'une double inhabitation du Christ et de ses témoins : « *Deus,* dit une oraison de l'*ordo* pour la consécration d'un autel, *qui ex omnium cohabitatione sanctorum aeternum majestati tuae condis habitaculum*... ». D'où la coutume de l'Eglise de Rome, à laquelle fait allusion S. Ambroise, *Ep.* 22 à sa sœur Marcellina, *PL.* 16, col. 1019, sur l'invention des corps saints de Gervais et Protais, qui lui permit, comme le réclamait le peuple, de dédier une basilique à la romaine : — « Sicut romanam basilicam dedices ! » — « Faciam si martyrum reliquias invenero ».

Mais encore fallait-il que l'esprit de ces saints suivît leurs reliques. Et c'est ici que réapparaissent très clairement — dans les *ordines* pour la consécration de l'autel stable et de l'autel portatif (*lapis* ou *altare itinerarii*) — les deux notions conjointes et confondues de l'ἵδρυσις d'un dieu et de l'*animae conditio* : « Surgite sancti Dei de mansionibus vestris... Ambulate, sancti Dei, ad locum praedestinatum qui vobis praeparatum est ». C'est l'*appel* que nous avons entendu retentir et aux funérailles (*supra,* p. 436) et à la consécration du lieu saint (*supra,* p. 439). Et l'on suppose, aussitôt après, qu'il a été entendu, qu'il est exaucé : « Sub altare Dei sedes accepistis... Exsultabunt sancti in gloria, et laetabuntur in cubilibus suis » (*Ps.* 149 [5]) (1).

— *Civ.* I, 12 = *De cura pro mortuis* 2 (4) : « terra ... quam totam implet praesentia sui (*Deus*) qui novit unde resuscitet quod creavit ». Cf. *infra*, p. 458, note 2.

(1) Cf. S. Ambroise, *Ep.* 22, à sa sœur Marcellina (*PL.* 16, col. 1023 *B*) : « Sed ille (= Christus) super altare, qui pro omnibus passus est ; isti sub altari, qui illius redempti sunt passione ». S. Augustin, *Serm.* 318, de martyre Stephano, V : « Non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo » (éd. des Bénédictins, t. V, col. 886). — Duchesne, *Ori-*

Tant il est vrai que les idées, en se transformant, se perpétuent, et que les plus lointaines traditions des civilisations antiques, soit indo-européenne, soit sémitique, à moins qu'elles ne remontent au delà de l'une et de l'autre, se survivent dans un jour nouveau et avec une vertu nouvelle dans la religion qui, sans s'y asservir — elle n'en est pas absente, mais elle n'y est pas enclose (1) — en a recueilli l'archaïque héritage [L. C.].

XXXII. — SALUT DES « AHORES » BAPTISÉS

(Chapitre VII, p. 328, note 4)

Le *Rituel romain,* dans l'*Ordo sepeliendi parvulos,* prescrit que les enfants qui sont morts avant l'âge de raison soient couronnés de fleurs ou d'herbes aromatiques ou odoriférantes en signe de l'intégrité de leur chair et de leur virginité.

Nous sommes ici tout à fait à l'opposé de la malédiction qui pesait sur les « ahores ». Les enfants baptisés, morts en bas âge, ont maintenant un sort privilégié. On leur applique les paroles du *Ps.* 24 $^{3-4}$: « Quis ascendet in montem Domini ? aut quis stabit in loco sancto ejus ? — Innocens manibus et mundo corde, qui non accepit in vano animam suam, nec juravit in dolo proximo suo ». Ce que le Rituel d'Alet [3], 1677, explique ainsi : « Il faut traiter les corps de ces petits enfants comme des temples dans lesquels le saint Esprit a toujours fait sa demeure : c'est pourquoi il est bon de les enterrer séparément des autres chrétiens ». C'est peut-être ici la tardive interprétation chrétienne d'une coutume qui avait primitivement la signification contraire, et qui a survécu, avec son sens primitif en ce qui concerne les enfants morts sans baptême, sur qui s'est concentrée l'antique malédiction qui avait d'abord frappé l'ensemble des « ahores » (*supra,* pp. 327-328) [L. C.].

---

gines du culte [5], 1920, p. 427 a bien vu que « ce rituel est exclusivement funéraire. On prépare le tombeau du saint, on l'y transporte, *on l'y enferme,* on répand un parfum à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre ». Et plus loin, p. 435 : « De ces deux rituels [*le romain et le gallican*], le premier, le rituel de type funéraire, est certainement et purement romain, comme on le voit et par ses documents et par son accord avec ce que nous savons des anciens usages romains en ce genre de choses ». L'antienne *Sub altare Domini sedes accepistis* se trouve déjà dans l'*Ordo* de Saint-Amand (Duchesne *l. c.* pp. 498-499), dont le ms. (*Paris.* 974), qui est du IXe s., reproduit un exemplaire bien plus ancien (M. Andrieu, *Les Ordines romani,* t. I, pp. 492-493). Et dans la première messe de la Dédicace au *Sacram. Léonien* (Muratori, I, col. 308) : « Qui ut in omni loco dominationis tuae beati Petri apostoli magnifices potestatem, non solum ubi venerabiles ejus reliquiae *conquiescunt,* sed ubicumque pretiosa reverentia fuerit invocata, tribuis *esse praesentem,* nunc etiam perseverare demonstres... ».

(1) Cf. *supra,* p. 439.

aussi dans cette cérémonie les traits qui caractérisent la constitution de la *domus aeterna*, lorsque, réunissant les restes dans le tombeau, on y fixe l'ombre avec eux : *animamque sepulcro condimus* (*En.* 3, 67-68). Et le parallélisme est rigoureux puisque, de même qu'on appelle Yahweh pour qu'il vienne prendre possession du Tabernacle ou du Temple (*Nu.* 10 $^{35-36}$; *Ps.* 132 ^{8} ; *Ps.* 68 ^{2}), de même une dernière fois — précisément pour l'attirer dans sa *domus aeterna* — on adresse au mort un suprême appel : *et magna supremum voce ciemus* (*En.* 3, 68). C'est à cette conception de la survie, non dans les espaces célestes ni dans l'Hadès, mais dans la sépulture elle-même, que se rattache le culte des *Parentalia* (cf. *supra*, N. C. V, p. 396 et XXX, p. 434).

Il est passé quelque chose de ces idées dans le christianisme. Non pas peut-être dès l'origine, où l'inhabitation du Seigneur dans l'Eglise est d'ordre proprement, strictement spirituel, *Mt.* 18 ^{20} : « car où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux ». Texte qui apparaît capital à qui veut bien se souvenir de l'assimilation que le Christ selon Matthieu fait de lui-même à l'Auteur de la Loi, 5 ^{21} : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... Et moi, je vous dis... » ; 5 ^{17} : car « je ne suis pas venu abroger, mais accomplir » ; de telle sorte que, pour comprendre en sa plénitude le sens du « je suis là au milieu d'eux », il n'est que de le rapprocher de son parallèle talmudique, *Pirqé Aboth*, 3, 8 : « Et d'où vient que lorsque dix hommes s'assemblent pour prier [c'est le *minian*], la *šekinah* est au milieu d'eux ?... Et d'où vient que lorsque deux s'assemblent pour étudier la Loi, la *šekinah* est au milieu d'eux ?... » D'où il résulte que dès l'origine le Christ glorifié a été considéré par les chrétiens comme la réalité spirituelle dont la *šekinah* avait été la forme impersonnelle et abstraite. Et c'est sans doute ainsi que s'est concrétisée plus tard, sous les influences conjuguées du sémitisme et de l'aryanisme, l'idée que sa présence résidait dans l'autel, *De Sacramentis*, 5, 2, 7 (*PL.* 16, col. 447) : « Quid est autem altare nisi forma corporis Christi ? » (1) et aujourd'hui encore dans la monition adressée par l'évêque à l'ordinand sous-diacre dans le Pontifical romain : « Altare quidem sanctae Ecclesiae Christus est » ; qu'il y avait donc lieu, lorsqu'on érigeait un autel, de l'oindre de baume et d'huile (2), comme l'antique Jacob avait fait la pierre levée de Louz qu'il appela Béthel, c'est à dire « maison de Dieu » (*Gn.* 28 $^{17-19}$) (3). De là aussi l'antienne qui se chante encore aujourd'hui en la circonstance, selon le Pontifical romain : « Mane surgens Jacob erigebat lapidem in titulum, fundens oleum desuper ; votum vovit Domino ; vere locus iste sanctus est, et ego nesciebam » (d'après *Gn.* 28 $^{17-22}$).

De là aussi cette trace d'ἵδρυσις qui demeure dans le même livre liturgique à l'*ordo* pour la consécration d'une église : « ut domus haec, quae tua subsistit dedicatione solemnis, tua fiat *habitatione* sublimis ». La nuance était encore plus marquée dans la collecte de la messe de consécration qui est passée du pontifical romano-germanique au pontifical romain du XIIe s. (4), *St. e T.* 86, p. 193 : « Deus, qui invisibiliter omnia

(1) Cf. *De Sacram.* 4, 2, 7 (*PL.* 16, col. 437) : « Forma corporis altare est, et corpus Christi est in altari ».

(2) Déjà au IVe siècle, S. Ephrem Syrien, *Hymni de Virginitate*, ed. Rahmani, p. 13 : « par elle (= l'huile) les autels sont oints et deviennent dignes du sacrifice ».

(3) Sous réserve de ce qui est dit *supra*, p. 439, note 2. Sur Béthel considéré comme nom d'un dieu distinct de Yahweh, cf. R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, pp. 231 ss.; comme identifié à Yahweh après avoir été temple divinisé, dieu-temple, cf. A. Vincent, *lc.*, p. 577 ss.

(4) M. Andrieu, *Les Ordines romani*, Louvain, 1931, t. I, p. 186.

contines et tamen pro salute generis humani signa tuae potentiae visibiliter ostendis, templum hoc, <quaesumus>, majestatis tuae *inhabitatione* illustra, et concede ut omnes qui huc deprecaturi conveniunt, ex quacumque ad te tribulatione clamaverint, consolationis tuae beneficia consequantur ».

Pour ce qui touche aux morts, il n'en subsiste presque aucun vestige, si nette est dans le christianisme la distinction entre le corps qui retourne à la terre, et l'âme qui entreprend, assaillie par les démons et les vents, mais assistée par les anges et les saints (*Symbolisme*, pp. 129, 143, 379 ss., 502, 504), le périlleux voyage vers l'au-delà que décrit, selon les religions antiques, le chapitre VII ci-dessus. Il n'est pourtant pas exclu qu'il en reste quelque chose dans la cérémonie de la bénédiction d'un cimetière au Pontifical romain, où, quoique la distinction de l'âme et du corps y soit toujours scrupuleusement observée, le soin que l'on prend cependant de « purifier, bénir, sanctifier, consacrer » le cimetière afin de le préserver de l'incursion des esprits mauvais, atteste suffisamment qu'il s'agit d'établir, non pas un *pudridero,* mais un lieu de repos, *quietis sedem,* un dortoir, *dulcis requies et pausatio* (1) *mortuorum,* où attendre en paix l'heure de la résurrection. L'idée est encore plus nettement exprimée dans deux prières pour la bénédiction du *loculus,* de la tombe individuelle, Pontifical romano-germanique, puis Pontifical romain du xııe s. (*St. e T.* 86, p. 288) : « Rogamus te, Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, ut digneris benedicere et sanctificare hoc sepulcrum et loculum in eo collocatum, ut sit remedium salutare in eo quiescentium, et redemptio animarum, atque tutela et munimen contra saeva jacula inimici ». — « Sanctificetur illud habitaculum, Domine Deus, per nostram supplicationem, et fugatur ab eo spiritus immundus per virtutem Dni nostri J.-C., ut sit placita requies corporum fidelium quae post modum in eo collocabuntur » (2). La même note est encore donnée par deux oraisons de l'*Ordo sepeliendi clericos romanae fraternitatis,* Pontif. de la curie rom. au xıııe s. (*St. e T.* 87, p. 509) : « Respice, Domine, super hanc fabricam sepulturae ; descendat ad eam, Domine, Spiritus tuus sanctus ut, te jubente, sit in hoc loco famulo tuo quieta dormitio ; et tempore judicii cum sanctis omnibus vera resuscitatio ». — p. 512 : « famulis et famulabus tuis omnibus, hic et ubique in Christo quiescentibus, da propitius veniam delictorum, ut a cunctis reatibus absoluti, tecum sine fine laetentur ». Ici nulle distinction de corps et d'âme ; nulle survie consciente, ni dans la tombe, ni dans le še'ôl ou l'Hadès, ni dans les espaces célestes. Un sommeil total, où rien ne luit. Mais une promesse pour l'avenir. Cf. *infra,* N. C. XXXV, p. 450.

Peut-être ces textes se rattachent-ils à un ancien état de la pensée judéo-chrétienne qui se retrouve encore dans le Qoran, 50^{14} et 75^{40} (3) selon lequel l'âme, n'ayant pas

(1) Cette halte, *pausatio,* paraît bien être celle de *Ps.* 132^{14} : αὕτη ἡ κατάπαυσίς μου, que la Vulgate hiéronymienne traduit par *haec requies mea.* De là vient l'antienne *Haec requies mea,* du ps. *Memento, Domine, David* dans l'*ordo* pour la bénédiction d'un cimetière au *Pontif. rom. du* xııe *s.*, éd. M. Andrieu, *St. e T.* 86, p. 287. Et l'on voit ainsi appliquer aux morts ce verset 14 du *Ps.* 132, qui est un psaume d'intronisation de Yahweh (S. Mowinkel, *Psalmenstudien,* 1921-1924). La halte (מנוּחת) ou déposition de l'Arche est devenue symbole du repos du défunt (*supra,* p. 439) : *Haec requies mea in saeculum saeculi : hic habitabo, quoniam elegi eam.*

(2) C'est une idée bien différente de celle de S. Augustin, qui affirme, *De Civ.* I, 12 = *De cura pro mortuis,* 2 (4) que « nullus sensus est in corpore occiso ».

(3) *Qor.* 50^{14} : « Avons-Nous été fatigué par la première création ? Et ils sont dans le doute quant à la nouvelle ! » — 75^{40} : « N'est-Il donc pas capable de ressusciter les morts ? » Rapprocher S. Augustin — qui pourtant croit à la survie de l'âme en attendant le jugement,

de vie indépendante du corps, le défunt s'endormait tout entier du sommeil de la terre jusqu'au jour où il serait ressuscité pour les grandes assises du Jugement, comme par une création nouvelle. *Ecce nunc in pulvere dormiam,* dit Job 7 [21]. Et cette poussière n'est pas celle du *šeʾôl* ou de l'*arallou* où survivent à demi-conscientes les ombres exténuées des morts, non : c'est la poussière de terre en laquelle il a été dit que nous devions retourner, *Gn.* 3 [19] : *quia pulvis es et in pulverem reverteris.* Ansi parle Job lui-même, 10 [9] : *et in pulverem reduces me.* Mais viendra le jour où cette poussière reprendra vie, 19 [25] : *et in novissimo die de terra surrecturus sum... et in carne mea videbo Deum meum* [selon la Vulgate ; le sens de l'hébreu est autre]. C'est l'idée sous-jacente au vœu dont sont encore aujourd'hui gravées tant de stèles chrétiennes : *in spem beatae resurrectionis...* Aussi n'avons-nous nulle part rien rencontré dans les textes chrétiens qui rappelle le *animam sepulcro condimus* de Virgile. Comment en serait-il autrement ? Ces textes oscillent entre deux conceptions : ou la vie de l'âme séparée, en voyage vers l'au-delà, donc absente du tombeau ; ou, dans le tombeau même, un sommeil si profond de tout l'être qu'il n'est point d'âme vagabonde qu'il y ait lieu d'y fixer.

Il y a cependant un cas, un seul, où se retrouve quelque chose de l'*animae conditio* dans le sépulcre : c'est celui de l'érection d'un autel sur le tombeau d'un martyr ou, ce qui revient au même, de l'ensevelissement d'un martyr sous l'autel, ou de l'inclusion de ses reliques dans la cavité — qu'on appelle *sépulcre* — dont est creusée la pierre de l'autel.

Le salut du martyr étant assuré par sa mort, et plus généralement celui du confesseur de la foi étant attesté par le *consensus omnium,* sa présence peut être appelée du ciel en terre, dans le lieu saint de sa sépulture. L'autel, ainsi qu'il a été dit plus haut (p. 440), est assimilé au Christ. Mais tous les saints reposent en Christ, *omnibus in Christo quiescentibus* (canon de la messe romaine), et Dieu habite parmi ses saints : ainsi l'autel peut-il être le lieu d'une double inhabitation du Christ et de ses témoins : « *Deus,* dit une oraison de l'*ordo* pour la consécration d'un autel, *qui ex omnium cohabitatione sanctorum aeternum majestati tuae condis habitaculum...* ». D'où la coutume de l'Eglise de Rome, à laquelle fait allusion S. Ambroise, *Ep.* 22 à sa sœur Marcellina, *PL.* 16, col. 1019, sur l'invention des corps saints de Gervais et Protais, qui lui permit, comme le réclamait le peuple, de dédier une basilique à la romaine : — « Sicut romanam basilicam dedices ! » — « Faciam si martyrum reliquias invenero ».

Mais encore fallait-il que l'esprit de ces saints suivît leurs reliques. Et c'est ici que réapparaissent très clairement — dans les *ordines* pour la consécration de l'autel stable et de l'autel portatif (*lapis* ou *altare itinerarii*) — les deux notions conjointes et confondues de l'ἵδρυσις d'un dieu et de l'*animae conditio* : « Surgite sancti Dei de mansionibus vestris... Ambulate, sancti Dei, ad locum praedestinatum qui vobis praeparatum est ». C'est l'*appel* que nous avons entendu retentir et aux funérailles (*supra,* p. 436) et à la consécration du lieu saint (*supra,* p. 439). Et l'on suppose, aussitôt après, qu'il a été entendu, qu'il est exaucé : « Sub altare Dei sedes accepistis... Exsultabunt sancti in gloria, et laetabuntur in cubilibus suis » (*Ps.* 149 [5]) (1).

— *Civ.* I, 12 = *De cura pro mortuis* 2 (4) : « terra ... quam totam implet praesentia sui (*Deus*) qui novit unde resuscitet quod creavit ». Cf. *infra*, p. 458, note 2.

(1) Cf. S. Ambroise, *Ep.* 22, à sa sœur Marcellina (*PL.* 16, col. 1023 *B*) : « Sed ille (= Christus) super altare, qui pro omnibus passus est ; isti sub altari, qui illius redempti sunt passione ». S. Augustin, *Serm.* 318, de martyre Stephano, V : « Non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo » (éd. des Bénédictins, t. V, col. 886). — Duchesne, *Ori-*

Tant il est vrai que les idées, en se transformant, se perpétuent, et que les plus lointaines traditions des civilisations antiques, soit indo-européenne, soit sémitique, à moins qu'elles ne remontent au delà de l'une et de l'autre, se survivent dans un jour nouveau et avec une vertu nouvelle dans la religion qui, sans s'y asservir — elle n'en est pas absente, mais elle n'y est pas enclose (1) — en a recueilli l'archaïque héritage [L. C.].

XXXII. — SALUT DES « AHORES » BAPTISÉS

(Chapitre VII, p. 328, note 4)

Le *Rituel romain,* dans l'*Ordo sepeliendi parvulos,* prescrit que les enfants qui sont morts avant l'âge de raison soient couronnés de fleurs ou d'herbes aromatiques ou odoriférantes en signe de l'intégrité de leur chair et de leur virginité.

Nous sommes ici tout à fait à l'opposé de la malédiction qui pesait sur les « ahores ». Les enfants baptisés, morts en bas âge, ont maintenant un sort privilégié. On leur applique les paroles du *Ps.* 24 [3-4] : « Quis ascendet in montem Domini ? aut quis stabit in loco sancto ejus ? — Innocens manibus et mundo corde, qui non accepit in vano animam suam, nec juravit in dolo proximo suo ». Ce que le Rituel d'Alet [3], 1677, explique ainsi : « Il faut traiter les corps de ces petits enfants comme des temples dans lesquels le saint Esprit a toujours fait sa demeure : c'est pourquoi il est bon de les enterrer séparément des autres chrétiens ». C'est peut-être ici la tardive interprétation chrétienne d'une coutume qui avait primitivement la signification contraire, et qui a survécu, avec son sens primitif en ce qui concerne les enfants morts sans baptême, sur qui s'est concentrée l'antique malédiction qui avait d'abord frappé l'ensemble des « ahores » (*supra,* pp. 327-328) [L. C.].

---

gines du culte [5], 1920, p. 427 a bien vu que « ce rituel est exclusivement funéraire. On prépare le tombeau du saint, on l'y transporte, *on l'y enferme,* on répand un parfum à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre ». Et plus loin, p. 435 : « De ces deux rituels [*le romain et le gallican*], le premier, le rituel de type funéraire, est certainement et purement romain, comme on le voit et par ses documents et par son accord avec ce que nous savons des anciens usages romains en ce genre de choses ». L'antienne *Sub altare Domini sedes accepistis* se trouve déjà dans l'*Ordo* de Saint-Amand (Duchesne *l. c.* pp. 498-499), dont le ms. (*Paris.* 974), qui est du IXe s., reproduit un exemplaire bien plus ancien (M. Andrieu, *Les Ordines romani,* t. I, pp. 492-493). Et dans la première messe de la Dédicace au *Sacram. Léonien* (Muratori, I, col. 308) : « Qui ut in omni loco dominationis tuae beati Petri apostoli magnifices potestatem, non solum ubi venerabiles ejus reliquiae *conquiescunt,* sed ubicumque pretiosa reverentia fuerit invocata, tribuis *esse praesentem,* nunc etiam perseverare demonstres... ».

(1) Cf. *supra,* p. 439.

XXXIII. — POING COUPÉ ET SÉPULTURE INFÂME

(Chapitre VII, p. 335)

La main du suicide (αὐτοχείρ) est tranchée pour être enfouie à part. Il semble qu'il faille rapprocher de ce rite le supplice du parricide à qui, selon le code pénal français de 1810, le bourreau coupait le poing avant de le mettre à mort : cet usage a persisté jusqu'à la promulgation de la loi du 28 avril 1832 qui en a ordonné l'abolition. Mais encore aujourd'hui le parricide est exécuté en chemise et la tête couverte d'un voile noir (*Code pénal,* art. 13). Ce voile est sans doute emprunté à la loi romaine des Décemvirs qui ordonnait que le parricide fût cousu, la tête voilée, dans un sac et jeté à la rivière. En France, avant 1791, en vertu, non d'une loi écrite, mais d'une coutume séculaire, après avoir eu le poing coupé (et voilà l'origine de l'article 13 de 1810), il était rompu vif, puis ses restes brûlés, et les cendres jetées au vent (*supra,* pp. 22 et 340).

On a vu plus haut (p. 340) qu'à Rome le cadavre du supplicié était, à l'aide d'un croc, traîné par le bourreau jusqu'aux Gémonies pour y être exposé, et ensuite jeté au Tibre ; qu'à Athènes il était, sans cérémonies, envoyé à la fosse commune, πολυάνδριον (*ibid.*). Des usages analogues se pratiquaient dans le monde sémitique (1), notamment à Jérusalem où le cadavre était abandonné sans sépulture au val de Hinnom (2), lieu maudit, autrefois souillé par les sacrifices humains du haut-lieu de Topheth (*Jer.* 7^{31-33} et 19^{4}), qu'à cause de cela le pieux roi Josias avait proclamé infâme (*II Reg.* 23^{10}), et d'où est venue dans l'Evangile la gehenne (hébr. *Ge-hinnom*) « où le ver ne finit ni ne s'éteint le feu » (*Mc.* 9^{48} <*Is.* 66^{24}) ; ou bien encore il était, dans les mêmes parages, enfoui sans appareil dans un charnier de biothanates, comme fut peut-être le *Hakeldama* de l'Evangile (*Mt.* 27^{7-8}), champ d'un potier devenu « champ du sang », ce sang n'étant pas celui de Judas comme il est dit dans *Act.* 1^{16}, mais plutôt des enfants qui avaient été si longtemps dans le voisinage jetés au four de Topheth (Loisy, *Synoptiques* II, p. 627, note 4), en holocauste à Baal, à moins que ce ne fût à Yahweh (Dussaud, *Sacrif. israélite,* pp. 171-172).

A l'heure actuelle le *Code pénal* français dispose, à son article 14, que les corps des suppliciés seront délivrés à leurs familles si elles les réclament, « à la charge par elles de les faire inhumer sans aucun appareil » (*supra,* pp. 22 et 340) ; à défaut, ils sont enterrés dans un quartier spécial du cimetière, et leurs tombes ne doivent être marquées d'aucun signe ou monument.

Tous ces usages sont des survivances des traditions antiques qui font l'objet du présent ouvrage (*supra,* pp. 23, 339-340). Et ils ont leur commune origine dans l'idée que les *Biothanati* sont rejetés de la communauté des morts, et par suite exclus de l'Hadès (*supra,* p. 339). [L. C.].

(1) Cf. par exemple *Deut.* 28^{26} ; *I Reg.* 14^{11} ; *Jér.* 7^{33} ; *Ps.* 53^{6}; 79^{2}; 141^{7} ; *Ps. Sal.* 4^{21}.
(2) Dans la banlieue sud, au sortir de la porte aux Tessons.

XXXIV. — SORT DES CROISÉS MORTS EN GUERRE

(Chapitre VII, p. 334, note 1)

Même doctrine chez les chrétiens en ce qui concerne la guerre contre l'Infidèle : l'archevêque Turpin dans la *Chanson de Roland*, v. 1134 :

Se vos murez, esterez seinz martirs (1)

Le thème est repris et élargi par le cardinal Mercier, primat de Belgique, dans une lettre pastorale — *Per crucem ad lucem*, p. 45 — de Noël 1914 : le Christ couronne la valeur militaire, et la mort chrétiennement acceptée assure au soldat le salut de son âme (2).

Il semble y avoir un certain relent des idées anciennes dans la vision du moine Vulferius à l'abbatiale de S. Jean de Réome (Yonne), Raoul Glaber, *Hist.* 2, 9, Prou, p. 45 : passent en troupe les âmes de soldats morts en guerre contre les Sarrasins, et messagers de guerre et de mort. Ce ne sont pourtant pas des âmes errantes et malfaisantes : de blanc vêtues et portant la *stola* de pourpre, elles sont en chemin vers le paradis : « Professionem, inquiunt, christianitatis gestamus ; sed ob tutelam patriae catholicaeque plebis defensionem gladius nos in bello Saracenorum separavit ab humanorum corporum habitatione. Idcirco nos omnes pariter divina vocatio nunc transfert in sortem beatorum ; sed ideo per hanc provinciam nobis contigit habere transitum, quoniam plures ex hac regione infra breve temporis spacium nostro sunt addendi collegio » [L. C.].

XXXV. — IMMORTALITE ET RESURRECTION

(Chapitres I, p. 24, et IV, p. 232).

Le présent ouvrage a montré que toute l'antiquité, aussi bien indo-européenne que sémitique, a cru que les morts conservaient une vie amenuisée et débile, soit dans leur tombeau individuel familial ou collégial (*supra*, pp. 24 et 223) soit dans un royaume d'Hadès, *Orcus, še'ōl, arallou*, etc, conçu d'abord comme souterrain (*supra*, p. 55), puis transféré à la surface de la terre dans l'hémisphère austral (*supra* p. 191), ou dans l'atmosphère au-dessous de la lune (*supra*, p. 208).

(1) Nous prenons le vers dans la perspective du poème, qui suppose une campagne contre les Infidèles. M. Robert Fawtier (*La Chanson de Roland*, in-12°, Paris, 1933), a montré qu'en réalité la *Chanson de Roland* a pour origine une retraite désastreuse de l'armée caroline et un combat du 15 août 778 où l'arrière-garde, commandée par Roland, succomba sous les coups de chrétiens Basques et Navarrais.

(2) La thèse du cardinal Mercier fut censurée par son confrère le cardinal Billot le 25 mars 1915, *La France catholique à Rome*, p. 26 : « Dire que le seul fait de tomber consciemment pour la cause juste de la patrie « suffit à assurer le salut », ce serait « substituer la patrie à Dieu... oublier ce qu'est Dieu, ce qu'est le péché, ce qu'est le pardon de Dieu ».

Il arrivait que cette précaire survivance se présentât comme un sommeil si profond que le défunt ignorait tout, même sa propre mort, *Eccl.* 9 [5] :

ὅτι καὶ οἱ ζῶντες γνώσονται ὅτι ἀποθανοῦνται,
καὶ οἱ νεκροὶ οὐκ εἰσιν γινώσκοντες οὐδέν (1).

Hén. 100[5] : « Et si les justes dorment d'un long sommeil, ils n'auront rien à craindre ». « Peut-être, dit à ce propos Lagrange (*Le Judaïsme avant Jésus-Christ,* p. 265), s'agit-il ici des âmes des morts, qui sont comme endormies » (2). Une survie si réduite tendait à se confondre avec l'anéantissement ; et c'était, au temps de Jésus, l'opinion des Sadducéens (*Mc.* 12[18], *Mt.* 22[23], *Lc.* 20[27], *Act.* 23[8]), qui, niant la résurrection, sans peut-être se prononcer sur l'immortalité de l'âme, s'en tenaient à l'ancienne conception du šeʼōl.

Dès lors la protestation contre la mort, qui est au cœur de chaque être humain (*supra,* pp. 1 et 139) avait le choix entre deux moyens d'affirmer sa volonté de persévérer dans l'être : c'était ou, distinguant nettement l'âme du corps, de proclamer l'immortalité de l'âme, ou d'imaginer qu'un jour viendrait où, les corps ressuscitant, les êtres humains, rétablis dans leur intégrité première, retrouveraient dans un monde renouvelé ou trouveraient dans un autre monde, la plénitude de la vie.

Les chapitres qui précèdent ont expliqué comment s'était développé et petit à petit imposé le premier système. Il a fleuri même chez les Juifs, notamment dans les œuvres de Philon d'Alexandrie qui admet que l'âme, à la mort, s'en retourne là d'où elle était venue, ὅθεν ἦλθεν ἀπιοῦσης, c'est-à-dire à Dieu (*De Abrah.* 258) et ignore la résurrection (3). Néanmoins l'opinion générale s'y montra plutôt favorable au second. Celui-ci n'y était pourtant pas traditionnel. Il était même récent. Israël avait longtemps gardé la croyance archaïque à la vie souterraine de la tombe ou du šeʼōl, *domus aeterna,* maison d'éternité, בית עלם (*supra,* p. 25) (4), *Ps.* 49 [12] Θʹ :

(1) Cf. *supra,* p. 322 : « Si sapiunt aliquid post funera Manes ». Il reste ici un espoir que rejette l'amère négation de Qoheleth.

(2) Cf. *infra,* pp. 447-450.

(3) Il semble en être de même dans *Sap.* 3 [4] ; 5 [15] ; 9 [15]. — Justin, *Dial.* 80, 4, a connu de « prétendus chrétiens » qui pensaient ainsi : εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισι λεγομένοις χριστιανοῖς... οἳ καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν, τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς.

Encore est-il que l'on rencontre parfois dans les textes les plus authentiquement romains (*Ordo sepeliendi clericos romanae fraternitatis* dans *Pontif. de la Curie rom. au XIII*[e] *s.*, ed. M. Andrieu, *St. e T.* 87, p. 512), des traces d'une doctrine qui, sans nier la résurrection, ne la suppose pourtant pas de nécessité : « Omnipotens sempiterne Deus, qui humano corpori animam ad imaginem tuam inspirare dignatus es [*Gn.*1 [26], 2 [7], *infra,* p. 457, n. 1] tu imaginem tuam cum sanctis electis <tuis> aeternis sedibus praecipias sociari ». (Il faut toutefois noter qu'il s'agit là non de l'esprit impersonnel, νοῦς *rouaḥ*, mais de l'âme, ψυχή, *néphes̆*, qui doit conserver ici sa personnalité, puisque l'on demande qu'elle soit associée aux saints élus). Cf. *infra,* p. 455. — C'est peut-être aussi — quoi qu'il fasse mention de la résurrection, *Div. Nom.* 6, 2 (*PG.* 3, col. 856 *D*), *Eccl. hier.* 7, 1, 1 (col. 553), 7, 3, 10 (col. 565) — le cas du ps.-Denys, *Eccl. hier.* 7, 1, 3 (col. 556 *B*), 7, 3, 4 (col. 560). Il y a dans ce chapitre 7 une triple répétition qui donne à penser qu'il a été remanié et interpolé ; cf. Stiglmayr, *Die Eschat. des ps.-D.* dans *Ztschr. für. kathol. Theologie,* 1899, pp. 1-21.

(4) Cf. *Relig. orient.* [4], p. 247. — « Domus aeterna est ; hic sum situs ; hic ero semper », épitaphe païenne dans Olivieri, *Marmora pisaurentia,* 1738, p. 33. — Persistance de la notion

Καὶ οἱ τάφοι αὐτῶν οἰκίαι αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. *Eccl.* 12 [5] : ὅτι ἐπορεύθη ὁ ἄνθρωπος εἰς οἶκον αἰῶνος αὐτοῦ (1). Et la foi à la résurrection apparaît tard, comme la réalisation de ce qui avait d'abord été une métaphore. Car ce n'était encore chez Ezéchiel 37 [1-14] qu'une image qui symbolisait la future renaissance du peuple d'Israël. Dans *Is.* 26 [19] l'image tend à se réaliser et à se tourner en espérance :

Tes morts vivront, mes cadavres se lèveront,
Réveillez-vous et chantez, vous qui gisez en poussière.
Car ta rosée est rosée d'aurore (2)
Et la terre rendra les ombres (רפאים).

Mais il faut attendre jusqu'à Daniel 12 [1-3], c'est-à-dire vers l'an 160 avant Jésus-Christ pour trouver une affirmation doctrinale de la résurrection :

Et nombre de ceux qui dorment en poussière de terre
se réveilleront,
Les uns pour la vie éternelle,
les autres pour l'opprobre et l'éternelle exécration.
Les sages brilleront
comme l'éclat du firmament
Et ceux qui en auront guidé beaucoup vers la justice,
comme les étoiles éternellement et pour jamais.

Encore ne s'agit-il pas alors de résurrection générale. La nouvelle doctrine ne sera complète (3) qu'avec Hénoch 51 [1] : « En ces jours-là la terre rendra son dépôt (4),

chez les chrétiens : *Dict. d'Arch. chrét.* s. v. « Inscriptions grecques chrétiennes » col. 672 ; inscription ombrienne de 373 (*CIL,* XI, 4629) : « *aeternamque domum* Cominienus Amantius paravi, nobisque *sancti* [*que*] *tui Manes* nobis petentibus adsint » ; opinion combattue par S. Augustin, *supra,* p. 26, note 5. — La formule se christianise dans « In pace et in domo aeterna Dei » (*Dict. d'Archéol. chrét.* s. v. « Défunt », col. 447). L'évolution s'en achèvera dans le texte de la *préface* des morts : « Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur ; et dissoluta terrestris hujus habitationis domo, aeterna in caelis habitatio comparatur ».

(1) Sommeil dans le tombeau : *Job,* 3 [13-15] ; 3 [17] ; séjour au še'ōl, *Eccl.* 9 [3] et 9 [10] ; les deux notions mêlées : *Ps.* 88 (87).

(2) D'*Is.* 26 [19] sur la rosée d'aurore et de *Ps.* 68 (67) [10] sur la pluie vivifiante, Israël a tiré l'idée que la pluie et la rosée seraient les agents du grand réveil (*P. Berak.* 5, 2, 9 B, ap. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris 1935, t. I, p. 484). C'est pourquoi les Juifs font mention de la résurrection des morts dans la bénédiction de la pluie. — Cf. *Sacram. léonien,* De siccitate temporis (Muratori, t. I, col. 448) : « Vere dignum *etc.* Ad cujus immensam pertinet gloriam ut non solum mortalibus tua Deitate succurreris, sed de ipsa etiam mortalitate nostra remedium provideris, et perditos, unde perierant inde salvaris ». — *Qor.* 35 [10] : « C'est Dieu qui envoie les vents, et ils poussent un nuage, et avec lui Nous arrosons un pays mort et Nous ranimons la terre morte. Ainsi la résurrection ! ». Cf. aussi 43 [10] et en outre 7 [55] ; 22 [5] ; 30 [49]; 50 [9-11]. *Infra,* p. 456.

(3) Avec Dillmann et Fr. Martin, contre Charles qui croit que le texte ne s'applique qu'à Israël. Cf. Loisy, *Relig. d'Israël* [3], p. 285. — Il n'y a pas lieu de se référer à *Job* 19 [25], dont le texte fort obscur ne concerne pas la résurrection, Dhorme, *Le livre de Job,* pp. 257-259.

(4) Cf. *Qor.* 84 [4] : « Lorsque la terre... aura rejeté ce qui est en elle, et sera vide » ; 99 [2] : « qu'elle secouera sa charge » ; 100 [9] : « Lorsque ce qui est dans les tombeaux sera bouleversé » ; cf. *infra,* p. 451, n. 3, *IV Esdr.* 4 [41] et 7 [32].

et le še'ōl ce qu'il a reçu, et les enfers ce qu'ils doivent » (éd. Fr. Martin, p. 103), et mieux encore *IV Esdr.* 14 [35] : « Judicium enim post mortem veniet, quando iterum reviviscemus : et tunc justorum nomen apparebit, et impiorum facta ostendentur » (1).

Cette résurrection se produit à partir du sommeil « en poussière de terre », c'est-à-dire, comme on l'a vu plus haut, d'un état voisin de l'anéantissement. Sans doute la notion en était-elle particulièrement adaptée à l'esprit sémitique, car on la retrouve nettement exprimée dans le Qoran.

A part quelques privilégiés (*Qor.* 36 [25-26]), notamment les martyrs (2 [149]), qui sont vivants près de Dieu et à qui rien ne fait défaut (3 [163]) (2), les morts sont dans leur tombeau (22 [7]), sans vie, séparés de leur âme comme pendant le sommeil (39 [43]) (3), où « Dieu la prend » (4) (*ib.*), ce qui ne veut pas dire qu'elle subsiste en lui, mais seulement que tout lien est rompu entre elle et le corps qu'elle avait animé, en sorte qu'en ce qui le concerne, elle n'a plus de réalité. *Qor.*, 80 [21] : « Il le fait mourir et l'ensevelit, / et quand il Lui plaira, Il le fera revivre ».

C'est pourquoi la résurrection sera comme une création nouvelle, *Qor.* 13 [5] : « Hé quoi ! une fois devenus poussière, serons-nous pour de bon créés de nouveau ? » ; 17 [53] : « Et qui nous fera revenir à la vie ? — Dis : Celui qui vous a formés la première fois » ; 19 [67-68] : « L'homme dit : Quand je serai mort, ressortirai-je vivant ? — Ne lui souvient-il pas que Nous l'avons formé alors qu'il n'était rien ? » ; 50 [14] : « Avons-Nous été fatigué par la première création ? Et les voilà dans le doute au sujet de la seconde ! »

Telle est la position coranique touchant la période intermédiaire entre la mort et la résurrection (5). Ce n'était pas une nouveauté : ainsi pensaient les Juifs au moins

(1) On distingue aujourd'hui dans le « *quatrième livre d'Esdras* » (éd. du texte latin Bensly et R. James, *T. and St.* III, 2) trois documents : 1° *IV Esdr.*, qui sont les chapitres 3 à 14, apocalypse juive éditée par une main chrétienne, éd. en colonnes des diverses recensions, B. Violet, die *Ezra-Apokalypse,* dans le Corpus de Berlin, 1910 ; restitution de l'archétype en trad. fr., Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras,* in 4°, Paris 1938 ; — 2° *V Esdr.*, qui sont les ch. 1 et 2, brève apocalypse chrétienne, trad. Labourt d'après le texte latin, *Revue biblique,* 1909, pp. 412 ss; — 3° *VI Esdr.*, qui sont les ch. 15 et 16 dans l'éd. Bensly et James déjà citée. — Gry, *lc.* p. 409 : « A la résurrection, pour les justes leur droiture sera révélée ; pour les impies < leurs crimes > seront dénoncés ». — *IV Esdr.* 7 [112-113] : « Praesens saeculum non est finis, gloria in eo < non > frequens manet : propter hoc oraverunt qui potuerunt pro invalidis. Dies enim judicii erit finis temporis hujus < et initium > futuri immortalis temporis » ; Gry, *lc.*, pp. 215-217 : « C'est que ce monde n'étant point < parvenu > à son terme, < l'Ecriture du Seigneur > y garde valeur constante ; voilà pourquoi (gens) pieux ont prié dans le monde pour des nécessiteux. Mais le jour du jugement, ce monde < sera parvenu > à son terme, et le jour de la Résurrection, le monde à venir, à ses débuts ».

(2) Cf. en Israël, Hénoch : *Gn.* 5 [24], *Eccli.* 44 [16], *Hebr.* 11 [5] ; Elie : *II Reg.* 2 [11] ; sur l'héroïsation des empereurs, d'Antinoüs, d'Apollonius de Tyane, *supra,* p. 298 ; sur l'immortalité psycho-corporelle, Rohde, *Psyché,* trad. fr., pp. 64 et 568-573.

(3) *Supra,* p. 415. N. C. XX.

(4) Même formule en Israël : *Berak.* 60 B ; *Pesiq.* R 143 A ; et prière juive du matin dans Bonsirven, *lc.*, p. 323.

(5) Cf. *infra,* p. 456. — C'est pourquoi le Qoran suppose que la géhenne, qui est conçue comme une fournaise mobile [cf. *IV Esdr.* 4 [48] : « Et steti et vidi : et ecce *fornax ardens transiit*

depuis le livre de Daniel (*supra*, p. 447) et aussi, pour une large part, les Sémites chrétiens.

Eusèbe raconte en effet (*Hist. eccl.*, 6, 37, éd. Schwartz, t. II[1], p. 592) qu'Origène fut appelé à un Synode en Arabie pour discuter avec des chrétiens de ces parages qui soutenaient que l'âme, au moment du trépas, meurt avec le corps et qu'elle est détruite, mais qu'au moment de la résurrection, elle revivra avec lui : οἳ ἔλεγον τὴν ἀνθρωπείαν ψυχήν, τέως μὲν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καίρον, ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασιν καὶ συνδιαφθείρεσθαι, αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι (1). Origène les fit revenir à des sentiments qui paraissent aujourd'hui plus orthodoxes. Mais nonobstant son autorité, il n'en était pas partout de même à cette époque. Et des idées analogues à celles des chrétiens arabes avaient cours en Syrie dans les milieux les plus autorisés. Aphraate, entre autres, — qui admet comme les Néoplatoniciens (*supra*, p. 349) que l'homme est formé de trois éléments, esprit, âme et corps, — dit, *Demonstr.* 6, De monachis 14 (*Patrol. Syr.* t. I, col. 294) que si dès le trépas l'esprit (= רוח = νοῦς) remonte au ciel d'où il était descendu (2) l'âme

coram me ; et factum est, cum transisset, et flamma, et vidi, et ecce superavit fumus » la géhenne ayant été préparée dès avant la création du monde (cf. *Is.* 30[33]) Gry, *l.c.* pp. 42, 47, 155 et 179] actuellement vide, arrivera au Jour du Jugement pour happer et engloutir les damnés, comme autrefois le Topheth de Hinnom, *Qor.* 89[24] : « Lorsque s'avancera la géhenne, alors on réfléchira, mais à quoi bon ?... ». Ce verset du Qoran n'est pas sans rappeler *Ps.* 97 (96)[3] : « Ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus », et surtout *IV Esdr.*, 7[73] : « Et quid habebunt dicere in judicio vel quomodo respondebunt in novissimis temporibus ? » Gry, p. 183. — Certains chrétiens, Evode par exemple dans une lettre à laquelle répond S. Augustin (*Ep.* 163), croyaient aussi que « depuis la résurrection du Seigneur jusqu'à l'époque du Jugement, l'enfer est et restera vide ». Cf. *infra*, p. 451.

(1) Mansi I, col. 789. Ce synode aurait réuni quatorze évêques sous la présidence (?) d'Origène. D'après Héfélé-Leclercq, *Hist. des Conc.* t. I[1], pp. 163-164, il aurait été tenu entre 244 et 249. Cf. S. Augustin, *De haeres.* 83, se référant au texte cité d'Eusèbe : « qui dixerunt animas cum corporibus mori atque dissolvi, et in fine saeculi « utrumque resurgere » ; Niceph. Call. *Eccles. hist.* 5, 23, sans indication de source (*PG.* 145, col. 1112) : .. οἳ δὴ εἰσηγοῦντο τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν σύναμα τῷ σώματι καὶ αὐτὴν πρὸς τὸ παρὸν ἀποθνήσκειν, καὶ σὺν ἐκείνῳ ὑφίστασθαι τὴν φθοράν· ὀψὲ δέ ποτε τῆς ἀναστάσεως ἐσομένης, ἀναβιώσκειν αὖθις κἀκείνας σὺν τοῖς σφετέροις σώμασι, καὶ τοῦ λοιποῦ ἐς ἀφθαρσίαν διατηρεῖσθαι. — Même doctrine chez Tatien, *Adv. Graec.* 6 (*PG* col. 833 A) : οὐκ ἔστιν ἀθάνατος... ἡ ψυχὴ [καθ' ἑαυτὴν] θνητὴ δέ. 'Αλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μή ἀποθνήσκειν · θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν · ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα · πάλιν δὲ οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. — Et Athénagore en connaît l'existence, *De Resurrectione* 20 (*PG.* 6, col. 1013 : ἤτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς καὶ συνδιαφθειρομένης ἢ μένει μὲν καθ' ἑαυτὴν ἄλυτος ἡ ψυχή, ἀσκέδαστος, ἀδιάφθορος, φθείρεται δὲ καὶ διαλύεται τὸ σῶμα, οὐδέμιαν ἔτι σῶζον οὔτε μνήμην τῶν εἰργασμένων, οὔτ' αἴσθησιν τῶν ἐπ' αὐτῇ παθημάτων.

(2) Comme l'âme est reprise par Dieu dans *Qor.* 39[43] (*supra* p. 448), et déjà chez Philon d'Alexandrie, *Abrah.* 258, déjà cité (*supra,* p. 446) τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, (*supra,* note 1, Athénagore) ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης · ἦλθε δὲ... παρὰ θεοῦ. Ainsi pensait Qohéleth, *Eccl.* 12[7] : « La poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était : l'esprit (רוח), à Dieu qui l'a donné » : il n'y a ici (je ne dis pas chez

(= נפש = ψυχή) est ensevelie avec le corps [cf. *supra*, N. C. XXXI, *Animae conditio*, p. 441] : « cum ergo moriuntur homines, spiritus animalis *absconditur cum corpore* quod sensu destituitur... Animalis autem spiritus *in natura sua sepelitur* sensusque ab eo tollitur ». La mort du juste lui-même est un sommeil : « talis enim mors somnus est ». Il n'est pas jusqu'aux scribes qui n'oublient leur science, *Demonstr.* 22, De morte et novissimis temporibus 11 (*ibid.* col. 1014) : « abducit (mors) secum scribas sapientes, et quae didicerant delet oblivio usque ad tempus illud quo omnes justi resurgent ». Aphraate dit bien, à la vérité, *l. c.* 6 (*ibid. col.* 1002) que les morts « *sedent in luctu et in umbra mortis* (c'est le *še'ōl*, sans doute ici réminiscence de *Lc.* 1 79), nec mundi hujus recordantur donec veniat finis et ad judicium resurgant ». Mais il dit aussi — et ce semble être sa pensée personnelle — (*ibid.*) : et in pulverem abeunt usque ad judicium ; et 7, (col. 1003) : « et in pulverem *mutantur* usque ad judicium ». Lors de la résurrection, *Demonstr.* 6, De monachis (*ibid.* col. 295) : « Corpora et quod (= ψυχή) in eis (= sepulcris) sepultum est suscitabit (Spiritus), induetque ea quam secum adduxerit gloria » (cf. *supra*, N. C. XXVII, *Vêtements des âmes*, p. 430). Nous sommes ici tout près du Livre de Daniel et du Livre d'Hénoch, voire de Tatien, des Chrétiens Arabes réfutés par Origène, et du Qoran.

Et il n'est pas interdit de penser qu'à une époque ancienne où les idées juives prédominaient encore dans le christianisme, c'est ainsi que les chrétiens se représentaient l'état des défunts dans l'attente de la résurrection, *in spem beatae resurrectionis* (*supra*, p. 442). Dans *Mt.* 27 52 les morts qui se lèvent au moment où le Christ rend l'âme sont appelés *gisants*, καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων (*qui dormierant*) ἁγίων ἠγέρθησαν (1). L'idée est clairement exprimée dans une épitaphe gauloise publiée par Le Blant, *Inscr. chrét. de Gaule*, n° 478 : « Hic Dalmata, Christi morte redemptus, quiescit in pace, *et diem futuri judicii* laetus spectit ». C'est sans doute le même sens qui s'attache à plusieurs autres formules citées par Leclercq (*Dict. d'Arch. chrét.* s. v. « Défunt », col. 447 et 452) : « In pace bene dormit » ; « quiescit in pace aeterna » ; « requiescit in pace » ; « in pace somni » ; « dormit in somno pacis », dont aucune n'exclut nécessairement l'idée qui se fait jour ailleurs (*ibid.*) : « in pace Domini dormias » ; εἰρήνη σοι ἐν θεῷ, par où l'on rejoint l'oraison du *Memento* des morts au canon romain de la messe : « ...qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur » (2). Enfin, comme il a été dit plus haut (N. C. XXXI, *Animae conditio*, p. 441), il est resté des traces certaines de la doctrine professée par Aphraate dans d'autres textes liturgiques de l'Église occidentale.

Philon, mais seulement dans ce verset de l'Ecclésiaste) en Dieu aucune permanence de la personnalité humaine, dans la tombe aucune survie (cf. *supra*, p. 446).

(1) Cf. aussi *II Petr.* 3 4 : ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, *ex quo enim patres dormierunt*... Et *Ev. Petri*, 41 : καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκηρύξας τοῖς κοιμωμένοις ; 42 — καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ὅτι· ναί. — κεκοιμημένοι serait correctement traduit par *endormis*, mais le sens propre en est *gisants* : il représente שכבי (par ex. *Ps.* 88 6) qui signifie l'un et l'autre ; ἠγέρθησαν y répond exactement puisqu'il veut dire tout ensemble *s'éveillèrent* et *se levèrent* ; le sens en est plus complexe que celui d'hébr. קום qu'il représente (cf. *Mc.* 5 41 ταλιθὰ κούμ = aram. טליתא קומי) qui signifie seulement *se lever*.

(2) Chose singulière : il ne suffit pas de reposer dans le Christ ; et c'est pour ceux qui reposent en lui que l'on implore, comme s'ils ne l'avaient pas encore, le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix. Cf. *supra*, p. 441, ligne 28.

Pourtant les deux systèmes de l'immortalité de l'âme et de la résurrection qui paraissaient opposés et rivaux (1), s'étaient probablement déjà combinés chez les Mazdéens (2), et tendaient, dès le temps des origines chrétiennes, à s'accorder en Israël. Le sujet a été remarquablement étudié par Bonsirven, *lc.* [*supra,* p. 447] qui résume comme suit ses conclusions (t. I, p. 335) : « La conception n'est pas encore abandonnée... du še'ōl, séjour commun des morts (3). La croyance s'accrédite qu'après leur mort les âmes des justes sont réunies dans un réceptacle particulier : là leur état est diversement imaginé, depuis une existence amoindrie et un sommeil tranquille, jusqu'aux joies de la récompense ; ordinairement cette récompense est envisagée comme une préparation et une attente de la récompense définitive ; on incline à situer ces réceptacles des bienheureux dans le paradis terrestre ou dans le ciel (4).

« Pour ce qui touche aux impies les conceptions sont moins nettes : on assure généralement que les anges pervers sont déjà torturés dans un lieu de supplices ; on commence à peine à connaître un enfer où souffriraient déjà les pécheurs (5) ; on les laisse souvent dans le še'ōl, qui prend de plus en plus la figure du séjour des damnés ; *parfois aussi leur peine paraît différée jusqu'au jour du jugement* (6).

« De toute façon, la théologie juive s'oriente nettement vers l'idée d'une rétribution immédiatement consécutive à la mort ».

Le pas fut franchi par les chrétiens. Non qu'ils aient dès l'origine entièrement rejeté la théorie juive des réceptacles : elle est nettement exprimée dans Irénée, 5, 31, 2 : αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν <ἀόρατον> τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μεχρὶ τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν (7). Et Augustin la professe encore, *Enchir. ad Laurentium,* ch. 109 (29) = *De octo Dulcitii quaest.* 2, 4 : « tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas *abditis*

(1) *Act.* 17^{32}.

(2) Croyance à la résurrection chez les Mazdéens dès l'époque des Gâthâ : *Fin du monde,* p. 11 = 39, c'est-à-dire à la fin du VIIe siècle av. J. C. (A. Meillet, Les *Gâthâ* de l'Avesta, Paris, 1925).

(3) *Supra,* p. 66. — Še'ōl divisé en quatre compartiments, dont le dernier contient les damnés qui ne ressusciteront pas, *Hén.* 22 (éd. Fr. Martin, pp. 58-62). Ces réceptacles semblent avoir été mis en relation avec le texte obscur d'*Is.* 42^{22} : « tous ont été confinés dans des fosses et relégués dans des cachots », peut-être en raison du sens eschatologique qui était donné un peu plus loin à *Is.* 43^{2}. — Cf. *IV Esdr.* 7^{32} : « Et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et *promptuaria* reddent quae eis commendatae sunt animae » ; Gry, *lc.* p. 151 : « Puis la terre dépose ceux qui dedans reposent, / et la poussière éveille ceux qui dedans sommeillent, / puis les caveaux raniment ceux qu'en eux ils compriment ; / < les tombes multiplient > ceux qu'en elles on confie » ; et *IV Esdr.* 4^{41} : « Et dixit ad me : in inferno *promptuaria animarum* matrici adsimilatae sunt » ; Gry, *lc.* p. 41 : « Le še'ōl pour les âmes est semblable au sein <pour le fœtus> ». — C'est à ce še'ōl compartimenté, mais encore souterrain, que paraît se référer la descente du Christ aux enfers (*supra,* p. 234).

(4) Réceptacle des âmes dans l'Eden : Bonsirven, I, p. 339 ; dans le ciel : trésor des âmes sous le trône de Dieu », ibid. p. 338 ; Gry, *lc.* p. 209.

(5) *Še'ōl* réservé aux impies par les rabbins, et se tournant en géhenne : Bonsirven, I, p. 340, cf. *supra,* p. 332.

(6) *Supra,* p. 449.

(7) *PG.* 7, col. 1209 *BC* = Harvey, t. II, p. 412, de qui est la restitution τὸν <ἀόρατον> τόπον.

receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret » (1). Après cette période d'attente il devait y avoir selon Justin, *Dial.* 80,5 une première résurrection des saints pour le millénium : καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα, καὶ χιλία ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ. puis une seconde, celle-là générale, pour l'universelle rétribution, *ib.* 81, 4 : αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν. C'est alors, après le millénium, que s'ouvrira le jugement καὶ κρίσιν, et que, comme dans l'*Avesta* chacun devra, pour trouver son sort définitif, passer au travers du feu. A la vérité il n'est question d'un *fleuve* de feu que chez Lactance (2), qui le tient de l'*Apocalypse* du ps. - Hystaspe, source proprement mazdéenne, *Instit.* 7, 21, 4 (dans *Mages hellén.* II, p. 373) : « Sed est purus ac liquidus et in aquae modum fluidus... Idem igitur divinus ignis una eademque vi ac potentia et cremabit impios et recreabit... 6 : sed et justos cum judicaverit Deus, etiam igni eos examinabit ; tum quorum peccata vel pondere vel numero praevaluerint, perstringentur igni atque amburentur ; quos autem plena justitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient : habent enim aliquid in se Dei quod vim flammae repellat ac respuat. 7 : tanta est vis innocentiae ut ab ea ignis ille refugiat innoxius, quia accepit a Deo hanc potentiam ut impios urat, justis temperet » (cf. *Boundahišn,* 30, 18, texte dans *Fin du Monde,* p. 12 = 40, note 1). S. Hilaire et S. Ambroise (3) ne parlent que de *feu*, non d'un fleuve. Et ce feu, ils le

(1) Cf. *De Civ.* 12, 9 : « Cujus pars... ex mortalibus hominibus congregatur... vel in eis qui morte obierunt *secretis animarum receptaculis* sedibusque requiescit ».

(2) Il s'agit en réalité d'un fleuve de métaux en fusion ; cf. *Avesta,* éd. Darmesteter, t. I, p. 224, note 39 ; p. 227, note 15 ; et en outre Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926, pp. 90 ss., 104 ss., 144 ss. — Ici le mot *fleuve* n'est pas prononcé, mais Lactance se réfère lui-même au ps.-Hystaspe. D'ailleurs l'image est explicitée dans les *Oracles sibyllins* qui relèvent de la même source (cf. Justin martyr, *Apol.* I, 20). *Or. Sibyll.* II, vers 196 (éd. Geffcken, p. 37) :

καὶ τότε δὴ ποταμός τε μέγας πυρὸς αἰθομένοιο / ῥεύσει ἀπ' οὐρανόθεν καὶ πάντα τόπον δαπανήσει. / γαῖάν τ' ὠκεανόν τε μέγαν γλαυκήν τε θάλασσαν, / λίμνας καὶ ποταμούς, πηγὰς καὶ ἀμείλιχον Ἅιδην, / καὶ πόλον οὐράνιον. Cf. ps.-Hippol. *De consummat. mundi,* 38 : ὁ πυρινὸς ποταμὸς ἐξερχόμενος ὥσπερ ἀγρία θάλασσα, καὶ κατακαύσει ὄρη καὶ βουνούς, καὶ τὴν θάλασσαν ἀφανίσει καὶ τὸν αἰθέρα διαλύσει ἐκ τῆς πυρώσεως ὥσπερ κηρόν. *Or. Sibyll.* II, vers 252 (p. 40) :

καὶ τότε δὴ πάντες διὰ αἰτομένου ποταμοῖο καὶ / φλογὸς ἀσβέστου διελεύσονθ' οἵτε δίκαιοι / πάντες σωθήσοντ'· ἀσεβεῖς δ' ἔπι τοῖσιν ὀλοῦνται / εἰς αἰῶνας ὅλους.

Des précisions sont données sur l'action des anges qui châtient les réprouvés (II, vers 285, p. 42) et guident les justes vers la lumière et la vie, II, vers 313 (p. 43) :

ἄγγελοι αἰρόμενοι δι' αἰθομένου ποταμοῖο / εἰς φῶς ἄξουσιν καὶ εἰς ζωὴν ἀμέριμνον· / ἔνθα πέλει τρίβος ἀθάνατος μεγάλοιο θεοῖο / καὶ τρισσαὶ πηγαὶ οἴνου μελιτός τε γάλακτος (cf. *supra* N. C. XXV, p. 426).

Et l'image du fleuve se retrouvera encore chez Bède le Vénérable, Hymne *de die judicii* (*PL.* 94, col. 636 A) :

fluvius ignivomus miseros torquebit amare.

On la verra même dans la représentation du Jugement dernier, par exemple à la sacristie de la cathédrale de Trévise, où le fleuve de feu défend le Paradis contre les entreprises des impies (Louis Bréhier, l'*Art chrétien,* Paris 1918, p. 327).

Sur l'Ecpyrosis et le jugement par le fleuve de feu, cf. *supra,* pp. 209 et 225 ; *Fin du monde* ; *Mages hellén.*, t. I, pp. 32 et 219 ; t. II, p. 143, note 5 ; p. 147, note 3 ; p. 149, note 1 ; pp. 373 ss., fragments du ps.-Hystaspe conservés chez Lactance.

(3) S. Hilaire de Poitiers, *Tract. in Ps. CXVIII,* 3, 12 (*PL.* 9, col. 552) : « Diem judicii concupiscemus in quo nobis est ille *indefessus* (= ἀκάματον) *ignis* subeundus in quo subeunda sunt gravia illa expiandae a peccatis animae supplicia ? ». — S. Ambroise, *In Ps. CXVIII*

disent eux mêmes l'un et l'autre, à propos de *Ps.* 119 (118) est celui du glaive tournoyant qui, après l'expulsion des premiers parents, gardait, pour leur en interdire l'entrée, le jardin d'Eden où verdoyait l'arbre de vie (*Gn.* 3 [24]). Mais il y a pourtant, sous-jacentes à leur texte, plusieurs autres réminiscences, notamment *I Cor.* 3 [13] : « Car le jour rendra manifeste ce qui dans le feu se sera révélé. Et l'œuvre de chacun, de quelle sorte elle est, le feu lui en fera l'épreuve... Quant à lui, il sera sauvé, mais comme au travers du feu » ; *Dan.* 3 [49-50] Θ' Θ : « Et descendit l'Ange du Seigneur en la compagnie d'Azarias dans la fournaise ; et du milieu de la fournaise il fit comme un souffle de rosée bruissant au travers ; et point du tout ne les saisit le feu ; et il ne leur nuisit en rien ni ne les inquiéta » ; et surtout *Is.* 43 [2] : « Si tu traverses l'eau, je suis avec toi, et les fleuves ne t'engloutiront pas ; et si tu passes par le feu, tu ne seras pas brûlé et point ne te mordra la flamme », et *Ps.* 66 (65) [12] : « Nous sommes passés par le feu et par l'eau, et tu nous as conduits au rafraîchissement » (1).

Et c'est ici que les textes de S. Hilaire et de S. Ambroise trouvent leur point ou plutôt leurs deux points d'attache à celui de Lactance. Le premier est un souvenir des métaux qui subsiste chez S. Ambroise ; non qu'il s'agisse chez lui de métaux en fusion : c'est le plomb de notre iniquité, le fer de notre péché qui seront consumés pour faire de nous un or pur (2). Mais enfin, dans un autre contexte, l'image demeure. Le second est encore plus significatif : c'est que tous, bons et mauvais, devront passer par le feu, Ambr. *in Ps.* CXVIII *Expositio, sermo* 20, 2 (*PL.* 15, col. 1487) : « omnes oportet per ignem probari quicumque ad Paradisum redire desiderant ». S. Jean lui-même, le disciple bien-aimé, a connu cette épreuve, *ibid.* : « De morte ejus aliqui dubitaverunt : de transitu per ignem dubitare non possumus ». Tout cela est clairement explicité chez Epiphane, *De haeres.* 1, 1, haer. XLVIII (*PG.* 41, col. 1152), à propos précisément de *Ps.* 65 [12] : ὁ θεὸς παντοκράτωρ ὁ αἰώνιος, ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου διαβάντι τὸ πῦρ ἀναλγητί, καὶ τῶν ὑδάτων εἰς τὴν καυστικὴν μεταβληθέντες φύσιν, ὑπεξαλύξαντι τὰς ὁρμᾶς, Διῆλθον διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος, καὶ ἐξήγαγές με εἰς ἀνάψυξιν. Σὺ γὰρ αὕτη τοῖς ἀγαπῶσι σε ἡ ἐπαγγελία· ἔαν διαβαίνεις δι' ὕδατος, μετὰ σοῦ εἶμι· καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλείσουσι σε. Κἂν διαβαίνῃς διὰ πυρὸς, οὐ μὴ κατακαύσαι σε (*Is.* 43 [2]) (3).

Expositio, sermo 3, 15 (*PL.* 15, col. 1227 C) : « Siquidem post consummationem saeculi missis angelis qui resurgent bonos et malos, hoc futurum est baptisma : quando per caminum ignis iniquitas exuretur », allusion aux trois jouvenceaux dans la fournaise, *Dan.* 3 [49-50], *infra,* note 2.

(1) εἰς ἀνάψυχήν, *in refrigerium.* Ici l'application aux morts s'imposait presque irrésistiblement du fait que *refrigerium* était souvent — Fr. Cumont, peut-être avec un peu trop de rigueur, disait : toujours — entendu au sens d'it. *rinfresco,* goûter que l'on prenait sur un tombeau, et où l'on buvait frais pour rafraîchir le défunt. Cf. *supra,* pp. 30 et 268 ; N. C. V, *Les Lemuria,* p. 396, et XXX, *Parentalia chez les chrétiens* ; *Relig. orient.* [4], p. 247 ; Parrot, *Le « Refrigerium » dans l'au delà,* Paris, 1937 ; *Dict. d'Archéol. chrét.*, s. v. « Inscriptions grecques chrétiennes » col. 683. — Dans l'Inde on suspend quelquefois aux branches du pipal, figuier sacré, un vase contenant de l'eau pour désaltérer les âmes des morts (E. Mackay, *La civilisation de l'Indus,* in-8°, Paris, 1936, p. 76).

(2) S. Ambroise, *lc.* sermo 3, 16 (*PL.* 15, col. 1228) : « Veniat ergo ignis consumens, exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati, faciat nos aurum sincerum... Qui ergo per ignem transierit intrat in requiem. Transit a materialibus atque mundanis ad illa incorruptibilia atque perpetua ».

(3) Cette curieuse influence d'un texte mazdéen sur la pensée chrétienne est probablement due à l'attente de la parousie (encore chez S. Grégoire le Grand, *In Ev.* hom. 1, 1) qui faisait voir dans la même perspective, presque sans solution de continuité, — comme dans la pro-

De l'ensemble de ces témoignages il résulte que les âmes des morts, plus ou moins profondément endormies, ne sont pas immédiatement jugées. Elles demeurent (sauf les idées des Arabes et celles de l'école d'Aphraate, *supra*, p. 449) en réserve jusqu'à la fin des temps dans les réceptacles secrets d'un šeʾōl compartimenté.

Il arrive cependant que ce lieu d'attente perde son caractère de prison ou de dépôt, qu'il s'humanise en devenant, par combinaison avec *Lc.* 16^{22} le sein (*sinus*) ou le giron (*gremium*) d'Abraham (1) : « Non ei dominentur umbrae mortis, nec tegat eum chaos et caligo tenebrarum, sed exutus omnium criminum labe, in sinu Abrahae patriarchae

phétie de Zoroastre, — la première manifestation du Sauveur et son second avènement (cf. déjà dans le même sens — à propos de Clément d'Alexandrie, *Str.* 5, 5, 43, 1, éd. Stählin, p. 443, 3 — *Mages hellén.* t. II, p. 363, note 2, et p. 372, note 3). Cela est très frappant dans un fragment du *Livre des Scholies* de Théodore Bar Kônaï, que le R. P. Paul Peeters a traduit du syriaque (*Mages hellén.*, t. II, pp. 126-128). Les rapports en paraissent beaucoup plus étroits encore (sans doute a-t-il été retouché par une main chrétienne, *ibid.* t. I, p. 53, on dirait un centon de textes bibliques) que ne le dit le traducteur avec les Ecritures chrétiennes, si on le rapproche aussi bien des traits qui se réfèrent à la parousie que de ceux qui se réfèrent à la naissance du Sauveur victorieux (*Saušyañt* = σωτήρ = *Salvator*) : « Ils se saisiront de lui et le tueront (*Mt.* 17^{22}) sur le gibet (*Act.* 5^{30}) ; la terre et le ciel porteront le deuil de sa mort violente (*Mt.* 27^{54})... Il ouvrira la descente vers les profondeurs de la terre (*Mt.* 12^{40}); et de la profondeur il montera vers le haut (*Rom.* 10^{6-7} ; *Eph.* 4^{9-10}). Alors on le verra venir avec l'armée de la lumière (*Mt.* 25^{30}), porté sur les blanches nuées (*Mt.* 24^{30}); car il est l'enfant conçu du Verbe générateur de toutes choses (*Io.* 1^{14}; *Lc.* 1^{30-53})». Et sur une interrogation d'Hystaspe, Zoroastre reprend : « Il surgira de ma famille et de ma lignée (*Lc.* 1^{32}). Je suis Lui et Il est moi. Je suis en Lui et Il est en moi. (*Io.* 14^{11}, *sous cette réserve qu'il ne s'y agit pas d'un ancêtre humain et de son descendant*). Quand se manifestera le début de son avènement, de grands prodiges apparaîtront dans le ciel (*Lc* 21^{25} *sur la parousie*). On verra une étoile brillante au milieu du ciel (*Mt.* 2^{2-9} *sur la naissance, se référant implicitement à Nu.* 24^{17}). Sa lumière l'emportera sur celle du soleil (*Protév. de Jacques,* 21^{2}; Ign. *Eph.* 19^{2}; *Diodore de Tarse* dans Phot. *Biblioth.*, *PG.* 103, col. 877 ; S. J. Chrysost. *in Mt. hom.* 6, *PG.* 57, col. 64 ; Ps.-Alcuin, *De div. off.*, *PL.* 101 col. 1178, dans *Mages hellén.* t. II, p. 48 ; *Ev. arabe de l'Enf.*, éd. P. Peeters, coll. Hemmer-Lejay, p. IX, autre version de la prophétie de Zoroastre d'après le ms. orient. 32 de la Biblioth. Laurentienne, et aussi pp. 3 et 9). Il vous faudra être sur vos gardes et veiller (*Mc.* 14^{33-37} *sur la parousie*) à ce que je vous ai dit et en attendre l'échéance (*Lc.* 21^{28} *sur la parousie*) parce que vous connaîtrez à l'avance (*ibid.*) l'avènement du grand roi (*Mt.* 2^{2} et *ps.-Mt.* 9^{1-2} *sur la naissance* ; *Orac. sibyll.* 3,652 ; *dans la mosaïque de Bethléem* (1169) *on lisait sous la Sibylle d'Erythrée* : E caelo rex adveniet, *Mâle, XIIe siècle*, p. 175) que les captifs attendent pour être délivrés (*I Petr.* 3^{19} ; Hipp., *Trad. apost.*, prière eucharistique : *ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et justos illuminet*, éd. Botte, p. 32)... Ne le négligez pas, pour qu'il ne vous fasse pas périr par le glaive (*Hebr.* $11^{34, 37}$); car il est le roi des rois, et c'est de lui que tous reçoivent la couronne (*II Tim.* 4^{8}). Moi et Lui, nous sommes un (*Io.* 10^{30} *sous la même réserve que plus haut Io.* 14^{11}) » Si artificiels que soient ces rapprochements, il n'en est pas moins vrai que des deux côtés une échéance, la même échéance, est annoncée, celle du Jugement dernier, à laquelle les fidèles sont invités à prendre garde : c'était assez pour que les chrétiens crussent reconnaître le Christ dans le Victorieux (*Saušyañt*) annoncé par la prophétie de Zoroastre.

(1) *IV Macc.* 13^{17} : οὕτως παθόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται, καί πάντας οἱ πατέρες ἐπαινέσουσιν (ed. Swete, *The O. T. in greek*, t. III, p. 751).

collocatus, locum lucis et refrigerii se adeptum esse gaudeat, et cum dies judicii advenerit, cum sanctis et electis tuis eum resuscitari jubeas » (1).

Au grand jour du Jugement, elles recouvreront leur propre corps, et c'est alors qu'elles auront à traverser le fleuve de feu. Ce feu n'aura pas seulement pour effet, comme dans l'ancien mazdéisme des *Gâthâ* avestiques (*supra*, p. 225), de distinguer et séparer les bons des méchants. Il ne sera plus une simple ordalie. Il aura en outre, comme dans le *Boundahišn,* une triple fonction : 1° de laisser passer les bons sans lésion ni souffrance ; 2° de purifier ceux des coupables qui peuvent encore être régénérés ; 3° de tourmenter éternellement les pécheurs incurables.

Ces idées archaïques subsistent encore chez S. Augustin, *De civ.* 20, 26 : « quando igne novissimi judicii mundabuntur... Proinde qui post judicium cum fuerint igne mundati qui ejusmodi mundatione sunt digni ». S. Augustin, il est vrai, ne semble plus connaître ici l'effet lénifiant du feu sur les âmes des justes, celui que l'*Avesta* comparait à l'action du lait chaud (*supra,* p. 225). Il ne voit plus que sa morsure sur les deux classes de coupables, *De civ.* 16, 24 : « Significatur isto igne dies judicii dirimens carnales per ignem salvandos et in igne damnandos ». Il connaît pourtant un feu qui ne blesse pas, *Enarr. II in Ps. XIX*, § 9 : « sed aliud est igne non laedi, aliud per ignem salvari » (2). Mais c'est plutôt à l'idée de purification qu'il s'attache, *Enarr. in Ps. XCVI* : ce feu qui marche devant le Seigneur (3), quel est-il ? « quis est ergo ille ignis ? Possumus eum accipere in poenam malorum, possumus in salutem redemptorum ». Il brûle l'élément mauvais, le médiocre, le foin (*I Cor.* 3 [12]) ; mais il n'a pas d'effet sur le bois vert, *succo spiritali vigens et virens.* Et c'est ainsi que, selon les dispositions intérieures de chacun, il peut avoir des actions diamétralement opposées : « ille ardet, tu manes integer » ; le foin est détruit, mais l'or est purifié : « arserat enim fenum ut purgaretur aurum ».

Mais les chrétiens ne s'en tinrent pas à ce stade de leur pensée. Ils en vinrent, eux

(1) Du supplém. alcuinien au *Sacram. grég.*, oraison avant la sépulture, Muratori, II, col. 216 (texte analogue après la sépulture, *ibid.*) = *Pontif. romano-germanique,* dans Martène, éd. de Venise, 1788, t. II, p. 389 = *Pontif. rom. du XII*e *s.* éd. M. Andrieu, *St. e T.* 86, p. 283.

(2) A rapprocher d'Origène, *In Ps.* 37 (36) (*PG.* 17, col. 128) : ἁμαρτολῶν δὲ ἅπτεται ἡ λίμνη τοῦ πυρός, ὡς ἡ Ἐρυθρὰ Αἰγυπτίων, οὐ μὴν καὶ Ἑβραίων. *Id. In Ez. hom.* 1, 3 (éd. Bährens, p. 324) : « Quis est ignis iste sic sapiens... ut illaesum relinquat eum, qui in me est, lapidem pretiosum, ut mala tantum consumat quae feci, quae superaedificavi ligna, fenum stipulam ? »

(3) *Ps.* 97 (96) [3] : « Ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus » (cf. *Ps.* 50 (49) [3] : « ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu ejus tempestas valida). C'est de *Ps.* 97 (96) [2-3] que dépend le vers du *Carmen Sangallense* : *Crux micat in caelis, nubes praecedit et ignis*; et probablement aussi le verset supplémentaire ajouté à l'antienne *Libera* entre le xe et le xiie s. : « Dum veneris judicare saeculum per ignem ». — Le feu a pour effet de disperser les ennemis de Dieu, mais ce n'est pas la raison pour laquelle il le précède : c'est en signe de sa majesté. Transposition au Dieu d'Israël de l'antique cérémonial royal en Iran. Cf. Ammien Marcellin 23, 6, 34 (éd. Clarik, p. 316 = *Mages Hellén.* II, p. 32) : « feruntque si justum est credi, etiam ignem caelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, *cujus portionem* exiguam, ut faustam, *praeisse quondam Asiaticis regibus* dicunt ». Sur la persistance et le développement de cette tradition chez les Ptolémées et de là chez les Césars romains, cf. *Mages hellén.* II, p. 52. — Hérodien, *Hist. rom.* 1, 50-55, dit que Commode considérait Marcia presque comme une épouse, et que, « *si l'on eût porté le feu devant elle,* elle eût joui de tous les honneurs qu'on rend aux impératrices ».

aussi, à admettre, comme l'avaient déjà fait les mazdéens, aussitôt après le trépas, un jugement particulier (1), lequel au demeurant n'excluait pas que se tinssent à la fin des temps, les grandes assises du Jugement dernier.

La même évolution se produisit dans l'Islam. On y vit apparaître au décès de chacun, un jugement particulier que le Qoran (*supra*, p. 448) n'avait pas prévu. Et ici l'influence directe de l'Iran est certaine : car l'âme, au sortir de la vie, doit subir l'épreuve du pont Sirāṭ (Goldziher, *Le dogme et la Loi de l'Islam*, p. 82), qui n'est autre, sous un autre nom, que le činvat de l'*Avesta* (*supra*, p. 143) (2).

Le Qoran ne semble pas attacher grande importance à la conservation des restes humains. Il suppose, comme allant de soi, l'inhumation du cadavre, mais il ne condamne pas l'incinération : il l'ignore. Il parle des ossements qui revivront, *Qor.* 75 $^{3-4}$: « L'homme pense-t-il que nous ne réunirons pas ses os ? Oui certes, nous avons pouvoir d'arranger jusqu'aux phalanges de ses doigts » (3). Mais il ne dit pas que leur conservation soit une condition de la résurrection. Il dit bien que comme la nature renaît sous la pluie, ainsi se fera la résurrection (*supra*, p. 447) à partir de peu de chose, comme la première formation (4) : ici un peu d'eau, là un peu de pous-

(1) Il arriva parfois que ce jugement particulier fût considéré, non comme prononcé du dehors, mais comme issu de l'âme elle-même prenant conscience de son indignité. Ps.-Denys, *Ep.* 10 (*PG.* 3, col. 1117, *supra*, p. 417, note 2). L'idée se retrouvera chez Ste Catherine de Sienne, *Dial.* 43 ; *Ep.* 44 [24-x] à Berengario degli Arzocchi ; et un peu plus tard chez Ste Catherine de Gênes, *Purgat.* 8, dans *Vita mirabile*... éd. Spinola, 4°, Gênes, 1681, p. 187 ; chez l'une et chez l'autre seulement pour le jugement particulier.

(2) Peut-être le souvenir du pont Činvat est-il à l'arrière-plan de ces versets de *IV Esdr.* 7 ^{5} : « Si non transierit angustum, in latitudinem quomodo venire poterit ? » (cf. Gry, *lc.* p. 133) ; 7 $^{7-8}$: « Introïtus autem ejus angustus et in praecipiti positus, ut esset a dextris quidem ignis, a sinistris vero aqua alta. Semita autem est una sola inter eos posita, hoc est inter ignem et aquam, ut non capiat semita illa nisi solummodo vestigium hominis », cf. Gry, *lc.*, p. 135. — Dans le christianisme au contraire il n'y a nulle trace de ce pont, à moins que l'on ne veuille en trouver une lointaine réminiscence dans l'échelle de sainte Perpétue (*Passio S. Perpetuae*, 4, *supra*, p. 282) ; plus lointaine encore dans une image chère à sainte Catherine de Sienne : Le Médiateur est un pont par lequel il faut passer — dessus et non dessous (*Dial.* 27) — pour atteindre le Père céleste : *e non bastarebbe a voi ad avere la vita perchè'l Figliuolo mio vi sia fatto ponte, se voi non teneste per esso* (*Dial.* 22 ; cf. en outre 20 ; 21 ; 25-31, et Fawtier-Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948, p. 325). Mais la perspective est différente. Il ne s'agit plus seulement ici d'une ordalie après la mort comme moyen de discrimination entre les bons et les méchants : il s'agit de la voie ouverte pendant toute la vie à ceux qui veulent gagner le royaume des cieux. — Cf. *Odes de Salomon* 39 $^{8-11}$ (éd. Labourt-Batiffol, pp. 36 et 114) : « Le Seigneur y (= sur les torrents) a fait un pont par sa parole, / il a marché et il les a traversés à pied... / Le chemin a été frayé pour ceux qui passent après lui, / pour ceux qui parfont le chemin de sa foi et adorent son nom » (Rendel Harris, p. 134).

(3) *Qor.* 23 ^{37} ; 23 ^{84} ; 27 ^{69} ; 37 ^{16} = 17 ^{52} = 17 ^{101} = 56 $^{46-47}$.

(4) Cyrille de Jér. *Catech.* 18 de resurrectione, 9 (*PG.* 33, col. 1027) : ἆρα οὐκ οἴδαμεν τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως τῶν σωμάτων τὴν ὑπόθεσιν ; ἐξ ἀτέλων πραγμάτων ποιήσας ἡμᾶς ὁ Θεός, ἆρα τοὺς πεσόντας ἐγεῖραι οὐ δύναται ; — Sur la nature de l'infimité, ἀτέλη πράγματα, dont nous sommes faits, la précision donnée par *Qor.* 80 ^{18} est déjà chez Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, 1, 7 (*PG.* 6, col. 1037) : πρῶτον μὲν γὰρ ὅτι ἐποίησέ σε οὐκ ὄντος εἰς τὸ εἶναι... καὶ ἔπλασέ σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ῥανίδος.

sière, *Qor.* 80^{17-21} : « De quoi l'a-t-Il créé ? / d'une goutte de sperme ; / Il l'a créé et façonné ; / Il lui a rendu la voie aisée ; / Il le fait mourir et l'ensevelit ; / et quand il Lui plaira, Il le fera revivre ». Mais ce peu de chose n'est pas indispensable à la toute puissance de Dieu.

Ni Adam, ni Jésus n'ont eu de père en ce monde, *Qor.* 3^{52} : « Jésus est aux yeux de Dieu ce qu'est Adam, que Dieu forma de poussière, et Il dit : *sois*, et il fut ». Il en est des morts comme de ceux qui ne sont pas encore : Dieu peut leur dire : sois, et cela vient à l'être (*Qor.* 2^{111} ; 6^{72}, 16^{42}) (1). Et il faut qu'il en soit ainsi pour que l'homme ne puisse se dérober à Lui, échapper au jugement, la résurrection dans le Qoran ayant pour but essentiel d'assurer une sanction à la vie de ce monde.

L'attitude du Christianisme est moins radicale. Sans doute nombre de chrétiens ont-ils pensé, à la suite des Juifs et des Indo-européens, qu'une sépulture régulière était nécessaire et à la tranquillité des survivants (*supra*, p. 22) et à la paix du défunt, y compris — lorsque l'idée en est venue, — la résurrection ; CIL, t. V, n° 5415 : « ut hunc sepulcrum numquam ullo tempore violetur, sed conservet usque ad finem mundi, ut possim *sine impedimento* in vita redire, cum venerit qui judicaturus est vivos et mortuos » ; inscription de Ma'rata dans la Syrie du nord (*Princeton exped.* div. III, sect. B, p. 106, dans *Relig. orient.*[4], p. 248) : Αἰώνιος μὲν οἰκήσεως τόπος, τοῖς δέ γε εὐσεβῶς ζήσασιν ἱεροῦ προπύλαια παραδίσου· ἄνευ γὰρ ταύτης, ἐκείνης οὐδ<ε>ὶς μέτοχος ἔστ<αι> Ils n'ont pas connu le rite de l'*os resectum,* puisqu'ils ne pratiquaient pas l'incinération (*supra* pp. 23 et 388). Et l'on ne voit pas qu'ils aient conservé l'idée juive qu'il y a dans la colonne vertébrale un osselet ovale, infrangible et imputrescible, à partir duquel se fera la résurrection (2). Mais enfin ils s'efforçaient de se faire délivrer les corps des martyrs afin de leur donner une sépulture honorable (*supra,* p. 340).

Ils ne s'en tinrent pourtant pas à ces idées anciennes. Et ils en vinrent à penser qu'il n'était pas nécessaire que les restes fussent en tout ou partie conservés pour que la résurrection fût possible, Tatien, *Adv. Graec.* 6 (*PL.* 6, col. 819 A : τὸν αὐτὸν τρόπον

(1) Cf. Minucius Felix, *Octavius* 34, 9 : « Porro difficilius est, id quod non sit incipere quam id quod fuerit iterare. Tu perire et Deo credis, si quid oculis nostris hebetibus subtrahatur ? ». Et Athénagore, *De Resurrect.*, 3 (*PG.* 6, col. 980) : εἰ γὰρ μὴ ὄντα κατὰ τὴν πρώτην σύστασιν ἐποίησε τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα καὶ τὰς τούτων ἀρχάς, καὶ διαλυθέντα καθ' ὃν ἂν τύχῃ τρόπον, ἀναστήσει μετὰ τῆς αὐτῆς (*ou* τῆς ἴσης) εὐμαρείας. ἐπίσης γὰρ αὐτῷ καὶ τοῦτο δυνατόν. — Efficacité de la parole créatrice : *Gn.* 1 ; *Ps.* 33 $(32)^{9}$: « quoniam ipse dixit et facta sunt, / ipse mandavit et creata sunt » ; *Judith,* 16^{17} : « quia dixisti et facta sunt, / misisti spiritum tuum et creata sunt, / et non est qui resistat voci tuae » ; Basilide, dans Hippol. *Philosophumena,* 7, 22 : ἀλλὰ εἶπε, φησί, καὶ ἐγένετο. En Egypte « l'idée de la force créatrice du verbe existe déjà nettement dès les textes des Pyramides » (Moret, *Rit. du culte journalier,* p. 155, note 4). Le *Mâ-Kherou,* qu'il soit dieu, mort divinisé, roi ou officiant, est celui dont la voix réalise ce qui n'était que représentation ou simulacre (Virey, *Tombeau de Rekmarâ,* pp. 101 et 149 ; et *Relig. de l'anc. Egypte,* p. 84 ; Moret, *lc.* pp. 152-165). — Inscription hiéroglyphique du temple de Dendérah sous Néron (ap. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trism.*, t. I, Paris, 1944, p. 69) : « Révélation du Dieu de la Lumière, Râ, lui qui existe dès le commencement, Thoth, lui qui repose sur la Vérité. Ce qui jaillit de son cœur a aussitôt existence ; ce qu'il a prononcé subsiste pour l'éternité ».

(2) Réponse de R. Josué ben Hanania à l'empereur Hadrien, *LevR* 18, 1 et *GenR.* 28, 2, pp. 261 ss., ap. Bonsirven I, p. 484. Détails sur cet osselet dans Bartolocci, *Bibliotheca rabbinica,* Rome, 1675, I, pp. 86 ss.

ὁ γενόμενος καὶ διὰ θανάτου μηκέτι ὤν, αὖθίς τε μηκέθ' ὡρώμενος, ἔσομαι πάλιν, ὥσπερ μὴ πάλαι γεγονώς, εἶτα γεννηθείς. Κἂν πῦρ ἐξ φανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκεν· κἂν ἐν ποταμοῖς, κἂν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ, κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου.

D'où l'idée que peu importait la sépulture. Certains exaltés d'Egypte allaient, dans la ferveur de leur pénitence, jusqu'à réclamer que leur corps fût privé de sépulture humaine et enfoui comme celui d'un animal, τοῦ μὴ καταξιωθῆναι αὐτὸν ἀνθρωπίνης ταφῆς, ἀλλὰ ἀλόγου, et jeté au courant du fleuve ou abandonné aux bêtes dans un champ, ἢ ἐν τῷ ῥείθρῳ τοῦ ποταμοῦ. ἢ ἐν ἀγρῷ τοῖς θηρίοις παραδοθῆναι (S. Jean Climaque, *Scala Parad.* grad. 5, *PG.* 88, col. 772 B).

C'était braver les idées reçues, contredire aux traditions les mieux assises (1). S. Augustin demeura dans une plus sage mesure, *De cura pro mortuis,* 3 (4) = *De Civ.* 1, 12 : « Proinde ista omnia, curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum ». Et il rappelle le vers de Lucain, *Phars.* 7, 819 :

Caelo tegitur qui non habet urnam.

Ce n'est d'ailleurs pas raison pour abandonner les dépouilles des morts, *De cura pro mort.* 3 (5) = *De Civ.* 1, 13 : « Nec ideo tamen contemnenda et abicienda sunt corpora defunctorum, maximeque justorum atque fidelium, quibus tanquam organis et vasis ad omnia bona opera sancte usus est Spiritus » (2). Mais si, pour quelque cause que ce soit, les obsèques sont impossibles, il ne s'en faut pas troubler, et les adversaires auraient tort d'en tirer argument pour narguer ceux qui ont été privés de sépulture : car, à défaut de pompe funèbre et d'un tombeau de marbre, ils ont été portés par les anges dans le giron d'Abraham (*De cura pro mort.* 2 (4) = *De Civ.* 1, 12) et leurs corps n'en seront pas moins ressuscités, *ibid.* : « Quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio non solum ex terra, verum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadavera recesserunt, in temporis puncto reddenda et redintegranda promittitur ».

Et pourtant les anciennes idées étaient si puissamment implantées qu'elles survécurent encore longtemps. D'où la longue suite des imprécations contre les violateurs de sépultures : « insepultus jaceat, non resurgat » (Bosio, *Roma sotterranea,* Rome, 1632, p. 436) ; « quia hoc [h]ossa removit, anathema sit (Le Blant, *Inscript. chrét. de Gaule,* n° 13); et encore sur le tombeau d'un prêtre du xe siècle : « et nullus violet hoc sepulcrum, et qui praesumpserit in diem judicii non resurgat » (Oderici *Sylloge veterum inscriptionum,* p. 352) (3).

Mais ce ne sont là que survivances d'un état d'esprit archaïque. En réalité ce qui importait aux chrétiens, c'était bien encore, comme aux temps antiques, le repos —

(1) ἄταφοι : *supra,* pp. 22, 23, 84, 319 ; cadavres de suppliciés jetés au fleuve ou à la voirie : *supra,* p. 340 ; κυνόβρωτοι : *supra,* p. 316.

(2) Ainsi Monique avait-elle demandé qu'on l'enterrât n'importe où, *Conf.* 9, 11 (27) : « Ponite, inquit, hoc corpus ubicumque : nihil vos ejus cura conturbet ; tantum illud vos rogo ut ad Domini altare memineritis mei ubi ubi fueritis » ; 9, 11 (28) : « Nihil, inquit, longe est Deo, neque timendum est ne ille non agnoscat in fine saeculi unde me resuscitet ». Cf. encore 9, 13 (36).

(3) D'après *Dict. d'archéol. chrét.* s. v. « Ad Sanctos », col. 484. *Supra,* pp. 107, 320.

Requiem aeternam dona eis, Domine (1) : — seulement ce n'était plus la léthargie de la tombe (*supra*, p. 24), ni la vie exténuée du *še'ōl* dans la poussière et dans la nuit (*supra*, p. 55) ; ce n'était pas non plus l'ivresse que les mystes avaient attendue de leur banquet sacré dans l'espace aérien aux abords de la Lune (*supra*, pp. 246, 258), ni l'absorption de leur conscience personnelle dans la vision extatique de l'Un (*supra*, pp. 302, 385 et N. C. XXIX p. 433). C'était, comme chez les mazdéens, le règne de Dieu dans le royaume des cieux.

Pourtant ni ce règne ne ressemblait au *Khšaθrâ* d'Ahoura-Mazda, ni la réalisation du royaume ne résultait, comme selon le mazdéisme, de l'action guerrière d'un *yazata*, rex magnus de caelo, Saušyant, c'est-à-dire le Victorieux, qui s'identifie au *Sol invictus rex*. Non que ces images soient entièrement étrangères à la représentation du second avènement (*supra*, p. 453, note 3 ; et *Mc.* 13 26; *Mt.* 24 29 et 25 31; *Lc.* 21 27). Mais le second avènement n'est ici que la conclusion de ce qui se sera produit par d'autres moyens. Le Messie chrétien ne vient pas en chevauchée de conquérant ni sur un char de feu comme un héros solaire : « Tressaille de joie, fille de Sion », avait-il été dit (*Zach.* 9 9 > *Mt.* 21 5) :

voici que ton roi vient à toi
humble et monté sur un âne
sur un ânon, poulain d'ânesse.

C'est en ce petit arroi que Jésus de Nazareth, roi messianique, *rex magnus de caelo*, fit son entrée dans la Ville sainte par une voie jonchée de rameaux. Et ce triomphe pacifique s'acheva sur un gibet au Golgotha, entre deux voleurs, afin qu'il fût mani-

(1) *Antiphonaire* dit *grégorien*, In agenda mortuorum, *PL.* 78, col. 722. Ce texte, qui a tant préoccupé Fr. Cumont durant les dernières années de sa vie, provient — il ne l'ignorait pas (*Symbolisme*, p. 385) — de *V Esdr.* (*supra*, p. 448, n. 1) dont il existe deux recensions, la française A (Amiens), S (Sangerman. = BN. lat. 11504-11505), et l'espagnole C (Complut. à Madrid), M (Mazar. à Paris), L (Legion.), l'une et l'autre éditées par Bensly et R. James, *T. and St.* III, 2. Rec. fr. p. 5 : « Requiem aeternitatis dabit vobis. Parati estote ad praemia regni : quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis » ; Rec. esp., p. 86 : « Requiem aeternitatis vestrae dabo vobis... Parati estote ad praemium regni. Lux perpetua lucebit vobis, et aeternitas temporum vobis parata est ». *V Esdr.* lui-même pourrait dépendre ici d'*Hén.* 96 1-3 : « Ayez confiance, ô justes... loin de la face des méchants, qui gémiront et pleureront sur vous comme des Sirènes (éthiop. *tsêdonât*, cf. *Is.* 13 21 ; *Jér.* O' 36 39). Ne craignez donc pas, vous qui souffrez, car il y aura un remède pour vous, *une claire lumière luira pour vous*, et du ciel vous entendrez la voix du *repos* ». — Selon Edmund Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 189, la première mention liturgique de ce texte se trouve dans le supplém. alcuinien au *Sacram. grég.*, Muratori II, col. 215 : « Requiem aeternam dona ei, Dne », en tant que capitule, *quando anima egreditur de corpore*. Cependant la substance en apparaît déjà en 747, au canon 27 du concile de Cloveshoe : « Dne, secundum magnam misericordiam tuam *da requiem* animae *ill.*, atque ei, pro tua immensa pietate, gaudia *lucis aeternae donare* cum tuis sanctis dignare » ce qui, selon Bishop (*lc.* p. 189), n'implique pas nécessairement que la formule fît dès lors partie de la liturgie anglaise. En revanche Fr. Cumont (*Symbolisme*, p. 385, note 3) se fondait sur les épitaphes du cimetière d'Aïn-Zara (ve-vie s.) près de Tripoli d'Afrique, où la formule se trouve, en tout ou partie, vingt-six fois, pour penser que *V Esdr.* est bien antérieur au ve siècle. Sans doute aussi faut-il déduire de là que si l'usage liturgique du *Requiem* a été, comme le voulait Bishop (*Book of Cerne*, p. 35), gotho-gallican avant d'être romain, c'est d'Afrique qu'il sera passé en Espagne et en Gaule.

festé qu'il n'est plus grand amour que de donner sa vie pour qui l'on aime (*Io.* 15 [13]).

Ainsi fut inauguré le royaume, selon qu'il avait été dit, *Lc.* 17 [20-21] : « La venue du règne de Dieu n'est pas objet d'observation. L'on ne dira point : « Il est ici ou il est là » ; car voici : le règne de Dieu est parmi vous ». Et il consiste essentiellement, si l'on peut employer ici cette terminologie paulinienne et johannique, dans une seconde naissance, une naissance d'en haut, dans la transformation du charnel en spirituel, et du vieil homme en homme nouveau (1). Ce qui revient à dire qu'il introduit dans la vie de ce monde une perspective d'éternité : et c'est en effet dans l'éternité qu'il trouve son achèvement, et qu'il obtient, au delà de toutes les restrictions, conditions ou modalités de ce monde, en union avec le Père céleste (2), la vie éternelle dans la lumière sans déclin... *et Lux perpetua luceat eis* (3).

Lux perpetua, lumière sans déclin. Ici se retrouve encore l'influence mazdéenne. C'est le *Garōtman* (*supra* p. 270 ; *Symbolisme,* p. 179 avec la note 2), splendeur indéfectible, immense lumière de l'Empyrée (*supra* pp. 187, 217, 270, 400) où se tenait, au-dessus de tous les mondes, le grand dieu de lumière, Ahoura Mazda (*supra,* p. 270). Lumière en soi, antérieure à tous les luminaires, — selon *Gn.* 1 [3] : Dieu dit : « Soit la lumière, et la lumière fut », — et qui survivra à leur destruction, S. Ambroise, De *bono mortis,* 12, 53 (*PL.* 14, col. 154) : « Non Solis istius usus erit aut Lunae neque Stellarum globi, sed sola Dei fulgebit claritas ».

Ici le christianisme a recueilli un héritage (4) qui, tardivement reçu par Israël (5), n'avait pas appartenu à la vieille croyance des Juifs. Car la première origine — autant qu'on la puisse atteindre — en est à chercher dans le monde avestique. C'est de là qu'elle est venue, — comme la pluie de feu dont parle Dion Chrysostome (*supra,* p. 430), théophanie zoroastrienne sœur de la théophanie mosaïque, — illuminer dès l'origine les premières espérances chrétiennes. C'est du premier témoin, Etienne le protomartyr, qu'il

(1) Les raisons invoquées par Loisy (*Synopt.* II, pp. 402-403) contre cette interprétation ne sont pas décisives. Tertullien, *Adv. Marc.* 4, 35 (*PL.* 2, col. 448) admettait déjà que le texte devait s'entendre en ce sens que le royaume de Dieu est dès à présent à notre portée : « quis non ita interpretabitur *intra vos est,* id est in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei praeceptum ? »

(2) *Supra,* p. 431, N. C. XXVIII.

(3) *V Esdr.* 2 [35] (cf. *supra,* p. 448, note 1). Le premier usage liturgique de ce texte est dans l'Office romain l'antienne pour le *Magnificat* au Commun des Martyrs (vers le IXe s. selon Bäumer, *Hist. du Brév.*, tr. fr. I, p. 93) : « Lux perpetua lucebit sanctis tuis, Dñe, et aeternitas temporis ». Dans un ms. de la Vallicelliana, B 63, recueil factice où se trouve un fragment de missel plénier du monastère de S. Eutychius près Nursie (Ebner, *Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale rom.*, p. 198), dom de Bruyne (*Revue Bénédictine,* 1908, p. 359) a reconnu dans une messe de *communi plurimorum Martyrum* une épitre empruntée à *V Esdr.* 2 [42-48].

(4) *Sacram. Léonien* (Muratori, I col. 453) : « Praesta, Dñe, quaesumus, animae famuli tui misericordiam sempiternam [immensam], ut eam, mortalibus nexibus expeditam, lux aeterna possideat ».

(5) *Is.* 60 [19] : « Erit tibi Dñs in lucem sempiternam » ; *Ps.* 35 [10] : « In lumine tuo videbimus lumen » ; *Apoc. d'Elie,* 2 [3-8], éd. G. Steindorff (*T. U.* XVII, 3, p. 37) : « Ist keine Finsternis an diesem Orte noch / Nacht ? » Er erwiderte mir : « Nein, denn der Ort, / an dem die Gerechten sind und / die Heiligen nicht ist Finsternis an/ jenem Orte, sondern sie sind / in dem Lichte alle Zeit ». *IV Esdr.* 7 [113], Gry (*lc.* p. 217) : « La mort est bousculée et la vie se dresse, / la corruption est évincée et la lumière s'impose ».

est dit, *Act.* 7 [55] : « Cum autem esset plenus Spiritu sancto, intendens in caelum, vidit gloriam Dei (הכבד יהוה) et Jesum stantem a dextris Dei. Et ait : Ecce video caelos apertos et Filium hominis stantem a dextris Dei ». Ainsi se réalisait pour le premier martyr chrétien, à l'instant même où il allait succomber sous les pierres de ses bourreaux, la promesse quasi mazdéenne inscrite aux psaumes d'un prophète pharisien (1) :

οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται
εἰς ζωὴν αἰώνιον,
καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου
οὐκ ἐκλείψει ἔτι.

[L. C.].

(1) *Ps. de Sal.* 3 [16], éd. Viteau, p. 270. Cf. *Passio S. Perpetuae* 11 (éd. Armitage Robinson, *T. and St.* I, p. 78) : « Vidimus lucem immensam » (φῶς λαμπρότατον εἴδομεν) ; 12 (p. 80) « Et venimus prope locum, cujus loci parietes tales erant quasi de luce aedificati (τοίχους ὡσανεὶ ἐκ φωτὸς ᾠκοδομημένους) et ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes vestierunt stolas candidas. Et introïvimus et audivimus vocem unitam dicentem : Agios, agios, agios, sine cessatione ».

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 2	ligne 1, *ajouter une virgule après* temps.
	ligne 2, *supprimer la virgule après* paganisme.
	ligne 26, *lire* subie.
P. 3	note 1, *lire* Brunschvicg.
P. 5	ligne 4, *lire* épaississent.
	note 1, *lire* ch. III, ii, p. 161 et iii, p. 182.
P. 6	note 1, *lire infra,* ch. IV, p. 191.
	note 2, *lire infra,* ch. III, iii, p. 186.
P. 7	ligne 13, *lire* la raison.
	ligne 18, *lire* mêmes.
	ligne 25, *lire* résonance.
	ligne 32, *lire* romains, mais de l'admiration.
	note 2, *lire* Brunschvicg.
	note 3, *lire mysterious.*
P. 8	ligne 23, *lire* Ainsi tout.
	note 2, *lire infra,* ch. III, iii, p. 179.
P. 10	ligne 1, *lire* un fonds.
	ligne 25, *lire* persuasion.
	note 1, *lire infra,* ch. II, p. 124 ss.
	note 2, *lire infra,* ch. II, p. 141.
P. 12	ligne 11, *lire* nous a laissés.
P. 14	ligne 27, *lire* côte.
	ligne 30, *lire* très éloignés les uns des autres dans le temps.
P. 17	note 2, *lire infra,* ch. I, iv, pp. 87, 94.
P. 18	ligne 10, *lire* ceux-là mêmes.
P. 19	note 5, *lire infra,* ch. VII, i, p. 314.
P. 20	ligne 17, *lire* coutume.
P. 22	note 1, *ajouter Infra* N.C. XXXI, p. 436.
P. 23	note 1, *lire* ch. VII, ii, pp. 335, 340.
P. 24	note 3, *ajouter* N.C. XXXV, p. 445.
P. 27	note 2, *lire infra,* p. 48.
	note 3, *lire infra,* ch. I, iii, p. 68... *infra,* pp. 84 ss. ; 96.
P. 29	note 6, *lire infra,* ch. I, iii, p. 55.
P. 30	note 9, *lire infra,* ch. VI, p. 287.
P. 32	ligne 10, *lire* fastueuse ; mais.

P. 33 note 4, *lire infra,* ch. V, p. 255.
P. 34 note 4, *lire infra,* ch. I, IV, p. 101.
P. 36 note 7, *ajouter infra* N.C. XXXV, p. 450.
P. 42 ligne 19, *ajouter* N.C. XX, p. 415.
note 2, *ajouter* N.C. XXXV, p. 450.
P. 43 note 3, *lire infra,* ch. I, IV, pp. 81 et 83.
P. 47 ligne 9, *lire* couronnes.
P. 51 note 3, *au lieu de* [n. 174] *lire* [p. 49, n. 3].
P. 53 note 2, *lire* πρός.
P. 55 ligne 20, *lire* accommodement.
P. 56 note 3, *lire infra,* ch. I, IV, p. 82.
P. 57 ligne 19, *lire* conjecturé.
P. 58 notes 2, 3 et 4, *lire* N.C. III, p. 392.
P. 59 ligne 23, *lire* populaire, et l'écho
P. 60 note 2, *lire* Lattes.
P. 62 note 1, *lire infra,* ch. V, p. 277.
P. 63 note 2, *lire* ch. II, p. 109.
P. 65 note 2, *lire infra,* ch. V, p. 248.
note 4, *lire Aen.* Buch 6.
P. 66 note 1, *lire infra,* ch. V, p. 244.
P. 67 note 2, *lire infra,* ch. V, p. 245.
note 4, *lire infra,* ch. V, p. 246.
P. 68 note 1, *lire infra,* ch. VI, p. 289.
P. 70 note 4, *lire infra,* ch. I, IV, p. 92.
P. 71 ligne 1, *lire infra,* ch. IV, p. 228.
note 1, *lire Nékyia.*
P. 72 note 1, *lire infra,* ch. IV, p. 212.
note 4, *lire infra,* ch. I, IV, p. 95.
P. 73 ligne 28, *supprimer l'appel de note* à Stace [3].
P. 75 note 2, *lire* ch. II, pp. 115 et 124.
P. 76 ligne 10, *lire* unification.
note 1, *lire* ch. I, IV, p. 104.
note 2, *lire* ch. I, IV, p. 93.
P. 77 note 2, *lire infra,* ch. V, p. 242.
note 3, *lire infra,* ch. VIII, p. 376.
P. 83 ligne 11, *ajouter infra,* N.C. XXX, p. 435.
note 3, *lire infra,* ch. I, IV, p. 104.
P. 84 note 1, *lire infra,* ch. VII, p. 305.
note 2, *lire infra,* ch. VII, p. 316.
P. 86 ligne 18, *lire* de pied en cap.
note 2, *lire infra,* p. 94.
P. 87 note 1, *lire infra,* ch. II, p. 138.
P. 89 note 1, *lire infra,* ch. II, p. 126.
note 3, *lire infra,* ch. III, II, p. 169.
note 6, *lire infra,* ch. VII, p. 339.
P. 90 note 5, *lire supra,* p. 83.
note 6, *lire infra,* ch. VII, p. 320.
P. 91 note 1, *lire infra,* p. 93.
P. 93 ligne 22, *ajouter* N.C., XX, p. 415.

P. 94 note 3, *lire supra,* ch. I, III, p. 56.
P. 95 ligne 9, *lire* Byzance.
P. 98 note 2, *lire supra,* ch. I, III, p. 65.
P. 104 note 3, *lire infra,* ch. VII, p. 320.
P. 120 notes 1 et 3, *lire infra,* ch. IV, p. 191.
P. 123 note 5, *lire infra,* ch. V, p. 235.
P. 125 note 1, *lire supra,* ch. I, p. 78.
P. 131 note 4, *lire infra,* ch. V, p. 256.
P. 135 ligne 9, *lire* j'entends.
P. 136 note 3, *lire* ch. VIII, p. 344.
P. 139 note 1, *lire* ch. V, p. 241.
P. 143 note 2, *lire* ch. VI, p. 284.
P. 146 note 1, *lire infra,* ch. VI, p. 298.
P. 149 note 4, *lire* Boyancé, *infra,* p. 163, n. 2.
P. 153 note 1, *lire* citée *infra,* ch. VI, p. 279.
P. 169 note 3, *après* que les carnassiers le dévorent, *ajouter* Cf. *infra,* p. 458.
P. 178 note 3, *lire* sur les ἄωροι p. 321.
P. 179 note 1, l. 2, *lire* des planètes.
P. 181 note 3, l. 3, *lire infra,* ch. IV, p. 212.
P. 183 note 7, *lire infra,* ch. VII, p. 326.
P. 184 note 1, *lire* ch. VI, p. 297.
P. 185 note 3, *lire* ch. VIII, p. 357.
P. 187 note 1, *lire* N.C. VIII, p. 400.
note 4, l. 1, *lire* ch. VIII, p. 358.
P. 199 note 1, *ajouter* Cf. *infra* N.C. XXIII, p. 418.
P. 200 ligne 10, *après* s'est elle-même créé *ajouter Infra* N.C. XXII, p. 417.
P. 209 note 3, *ajouter* Cf. Ste Catherine de Sienne, *Dialogo* ch. 14.
P. 229 note 3, *au lieu de* p. 35 *lire* p. 217.
P. 233 ligne 12, *ajouter* Cf. N.C. XXXV, 445.
P. 263 note 1, *ajouter* Cf. *infra* N.C. IX, p. 404.
P. 265 note 6, *ajouter* Cf. *infra* N.C. XXV, p. 422.
P. 266 note 3, *après* Ἵδρυσις *ajouter* N.C. XXXI, p. 436.
note 5, *lire* pp. 347, 357 et 367.
P. 275 ligne 1, *après* de le noter, *ajouter* (pp. 11, 14, 236).
P. 277 note 1, *ajouter Infra* N.C. XI, p. 406.
P. 282 note 2, *ajouter* : chez les Slaves, gâteaux préparés pour les morts, en forme de pont, de puits, et aujourd'hui d'échelle, Unbegaun, *Religion des anciens Slaves* (*Mana*, Paris, 1948, p. 440)
P. 288 ligne 22, *après* symbole d'immortalité *ajouter Infra* N.C. XXI, p. 415.
P. 293 note 1, *ajouter* N.C. XXVII, p. 429.
P. 308 note 1, *avant* J. A. King, *ajouter* N.C. I, p. 398.
P. 311 ligne 14, *ajouter* N.C. XVI, p. 412.
P. 313 ligne 30, *après* jusqu'à nos jours *ajouter* N.C. XIX, p. 414.
P. 321 ligne 4, *avant* si cette carrière *ajouter* N.C. XXII, p. 417.
note 2, *lire supra,* ch. VI, p. 279.
P. 327 note 8, *ajouter* N.C. XXXII, p. 443.
P. 328 note 4, *ajouter* N.C. XXXII, p. 443.
P. 340 note 2, *ajouter* N.C. XXXIII, p. 444.
P. 342 note 1, l. 1, *lire Dibbouk.*

P. 345 ligne 26, *après* les pays méditerranéens *ajouter* N.C. XXIII, p. 418.

P. 346 ligne 5, *après* par une nécessité de sa nature, *ajouter* N.C. XXVIII, p. 433.

P. 348 ligne 8, *à* l'Etre parfait engendre donc éternellement, *ajouter en note* : L'Islam professe au contraire, *Qor.* 19^{36}, 25^{2}, 112^{3}, que Dieu, en raison de sa perfection même, ne peut engendrer.

P. 357 note 7, *ajouter* N.C. XXV, p. 422.

P. 364 note 5, *ajouter* N.C. XXVII, p. 429.

P. 371 ligne 3, *après* ont perpétrés sur la terre, *ajouter* : *Infra* N.C. XXVI, p. 428.

P. 376 ligne 2, *lire* Jamblique.

P. 378 note 3, *ajouter* N.C. XXVII, p. 429.

P. 386 note 1, *lire* NN. CC. XXVIII, p. 431, et XXIX, p. 433.

P. 395 N.C. IV, *Descentes aux enfers,* ligne 5, *lire supra,* ch. IV, 11, p. 233, n. 3.

P. 397 ligne 40, *ajouter* : *infra* N.C. XXX, p. 435.

P. 411 *in fine, ajouter en note* : Suivant Ch. Picard, *Les Religions préhelléniques* (*Mana*, Paris, 1948, p. 155), « les marchands *Keftiu* du tombeau thébain de Rekhméré ont apporté déjà en Egypte des rhytons en tête de coq, ce qui atteste, quoi qu'on ait dit, la haute date de l'introduction de cet oiseau dans l'archipel égéen ».

P. 412 N.C. XVI. — *Le Dibbouk, ajouter* in fine, Josèphe, *De bello jud.* 7, 6 (Dindorf, II, p. 317) : τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια (ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα) τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας αὕτη ταχέως ἐξελαύνει, κἂν προσενεχθῇ μόνον τοῖς νοσοῦσι.

P. 414 N.C. XIX, *Formation du foetus, se réfère aussi au ch. VII, p. 313.*
note 1, *ligne* 2, *après* au huitième, *ajouter* (*supra,* p. 313).
dernière ligne, *ajouter* : et *l'opuscule de Jean Pédiasimos* dans *Rev. belge de Philol. et d'Hist.*, janvier-mars 1923.

P. 415 N.C. XX, *Sommeil et Mort. — A la fin du premier alinéa, ajouter* : *Zohar* I, 83 A (Pauly I, p. 479) : Pendant le sommeil, « lorsque l'âme quitte le corps, elle n'y laisse que son ombre, le strict nécessaire pour maintenir la vie du corps. Elle cherche ensuite à s'élever vers le lieu de son origine ; elle parcourt de nombreuses régions en montant d'échelle en échelle ; sur son parcours elle vient en contact avec les puissances impures et parvient à atteindre son but ».

P. 418 ligne 7, *après* presque textuellement, *ajouter* : chez Porphyre, *Ep. ad Marcellam* 12 : « Du mal, c'est nous qui sommes les auteurs par notre libre choix : Dieu, lui, n'en est pas l'auteur (Festugière, *Trois dévots païens,* II, p. 27 ; et 24, p. 35) ; et aussi...
note 1, *ajouter sur le vase de Gundestrup* : Cf. Drexel, *Ueber den Silberkessel von G.* dans *Jahrb. des deutsch. archaeol. Inst.*, 1915, pp. 1-96 ; Grenier, *Les Celtes,* p. 278 ; Dumézil, *Festin d'immortalité,* 247 ss.

P. 422 note 3, sur l'obligation qui incombe aux femmes de dénouer leurs cheveux au moment de recevoir le baptême, *ajouter* Cf. dans l'ordalie de la femme soupçonnée d'adultère, *Nu.* 5^{18} : « Puis la femme se tenant debout devant Yahweh, il lui dénouera la chevelure ».

P. 424 note 3, le propos de S. Benoît rapporté par S. Grégoire le Grand est à rapprocher de Grég. Naz. *hom.* X (*PG.* 35, col. 828 *A*) : ὑπὸ τούτων ἤχθην ὑμῖν ἐγὼ δέσμιος ἐν Χριστῷ, δεθεὶς οὐκ ἁλύσεσι σιδηραῖς, ἀλλὰ τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τοῦ Πνεύματος (cf. *Eph.* 4^{1} ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ).

P. 426 note 1, l. 3, *ajouter* : Selon Ch. Autran, *Préhistoire du christianisme,* II, p. 324

note 2 (d'après Lassen, *Ind. Altert.* I², p. 500), les Kâfir (Daradas) mangent rituellement des raisins sur la tombe des morts.

P. 429 N.C. XXVI, *Sur la punition des réprouvés,* ligne 12 *à la fin du paragraphe, ajouter* : Rapprocher, *F. Cumont, La plus ancienne légende de saint Georges* dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, juillet-août 1936, p. 32 du tirage à part : « Les œuvres de chacun des morts se tenaient debout devant ses yeux, Tischendorf, p. 40 : καὶ ἑκάστου τὰ πεπραγμένα πρὸ ὀφθαλμῶν ἵστανται. Non devant Dieu, comme dans le latin, mais devant lui » c'est-à-dire devant leur auteur. C'est cette personnification, cette objectivation des actes de chacun qui me paraît caractéristique du mazdéisme et peut-être déjà du fonds commun indo-iranien.

P. 435 note 3, *ajouter* : Lexique de Photius, s. v. καθέδρα : καθέδρα τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τοῦ τελευτήσαντος οἱ προσήκοντες συνελθόντες ἐδείπνουν ἐπὶ τῷ τελευτήσαντι κοινῇ. ἐκαλεῖτο δὲ καθέδρα ὅτι καθεζόμενοι ἐδείπνουν καὶ τὰ νομιζόμενα ἐπλήρουν.

P. 436, note 2, *après* ter voce vocavi, *ajouter* : ainsi en est-il chez Homère lorsqu'Ulysse, et les siens se retirent à grand hâte de chez les Cicones où ils laissent quelques compagnons morts, *Od.* 9, 65-66 : πρίν τινα τῶν δειλῶν ἑτάρων τρὶς ἕκαστον ἀῦσαι/ οἳ θάνον ἐν πεδίῳ Κικόνων ὕπο δῃωθέντες Cf. en outre Rohde, *Psyché,* trad. fr. pp. 54 et 135.

P. 438 note 1, *à commencer ainsi* : Cf. Dhorme, *Religions de Babylonie et d'Assyrie* (*Mana*), Paris, 1945, pp. 208, 216, 228-229, 251.

P. 443 N.C. XXXII, *Salut des « Ahores » baptisés, ajouter in fine* : Tombes d'enfants groupées, dans Ch. Picard, *Religions préhelléniques,* p. 256.

P. 445 N.C. XXXIV, *Sort des croisés morts en guerre. — Ajouter à la fin du premier alinéa* : Cf. Léon IV en 846 (Mansi 14, col. 888 E « Omnium vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis (quod non optantes dicimus) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi caelestia minime negabuntur. Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione christianorum mortuus est, ideo ab eo praetitulatum praemium consequetur » ; Jean VIII en 879, *PL.* 126, col. 816 C : « Quoniam illi qui cum pietate catholicae religionis in belli certamine cadunt, requies eos aeternae vitae suscipiet » ; S. Louis devant Damiette (Mathieu de Paris dans *AA. SS.* aug. V p. 417 E) : « Si vincamur, martyres avolamus » ; ap. guill. de St Pathus (Delaborde p. 101) : « Ralons ensevelir ces martirs... ils sont martirs et en paradis ».

P. 453 note 1, *ajouter in fine* : cruche d'eau pour les morts, le 2 novembre, sous le manteau de la cheminée en Auvergne, Ulysse Rouchon dans *Journal des Débats,* 4 novembre 1941.

P. 457 note 2, *ajouter in fine* : *Zohar* I, 69 *A* (Pauly I, p. 406) : « Car chaque homme est pourvu d'un os impérissable sur la terre ; et c'est grâce à lui que le corps sera formé à nouveau à l'heure de la résurrection; cet os sera au corps ressuscité ce qu'est le levain à la pâte ; car c'est par lui que le Saint, béni soit-Il ! reconstituera le corps entier ». Cf. Wayikra Rabba 18.

P. X, note 1, l. 9, *après* Lux perpetua, *ajouter* : *Afterlife* avait été précédé en 1910 d'une conférence faite au Musée Guimet, *Les idées du paganisme romain sur la vie future* (Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet, XXXIV), Paris, 1910.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre VI

pas conciliable avec la foi chrétienne, *ib.* (*NN. CC. XXIV, p. 419 ; XXVIII, p. 431 ; XXIX, p. 433*). — Antinomie fondamentale sur des points essentiels, 384. — Mais l'influence de Plotin sur la théologie chrétienne n'en est pas moins considérable, *ib.* — Les derniers néoplatoniciens ont pénétré dans l'Eglise non seulement par Boèce, mais par les Pères grecs, et surtout par le ps.-Denys, *ib.*, — qui agit encore sur maître Eckhart, *ib.*

Persistance du culte des morts et de coutumes antérieures à la division des Aryens, 385. — A la vie dans la tombe ou dans l'Hadès souterrain s'oppose l'immortalité céleste, *ib.* (*NC. XXXV, p. 445*). L'extase de Plotin transporte l'âme au-delà des dieux visibles du firmament pour la fondre dans l'Unité divine, *ib.* — Contemplation de l'Etre suprême, Vision béatifique de la splendeur de Dieu, tel est l'héritage de Plotin, 386 (*NC. XXVIII, p. 431 et XXIX, p. 433*).

NOTES COMPLÉMENTAIRES

TABLE DES PLANCHES ET FIGURES

Matha d'Oléron, 31 juillet 1948.

Dépôt Légal : 3e trimestre 1949 — No de Série, Imprimeur : 68

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie « La Haute-Loire ».

CUMONT
LVX perpetva.

1670755

JUL 15 1950	Bindery 20 1950
SEP 13 1951	~~FLOOR 1M~~
OCT 28 1960	
OCT 16 1961	
FEB 10 19	
	SWIFT LIB
WINTER QR. 1966	
16 1966	
OCT 14 1966	E Ronquist

UCL 340-49